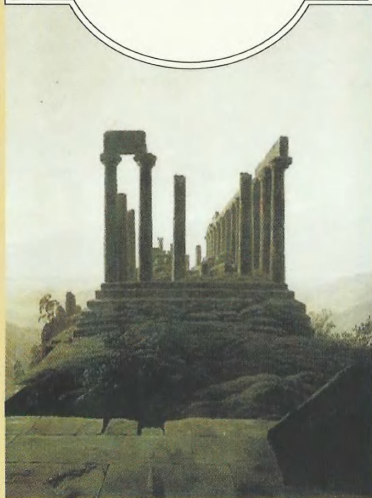


PROIECTUL
LUMINIST

Ernst
CASSIRER

Filosofia
Luminilor



Colecția „Proiectul iluminist“
este coordonată de Mircea Martin

Redactor: Crenguța Năpristoc
Tehnoredactor: Angelica Bobocea
Coperta colecției: Done Stan
Prepress: Viorel Mihart

Editura Paralela 45

Director general: Călin Vlasie
Director editorial: Mircea Martin
Redactor-șef: Gheorghe Crăciun

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CASSIRER, ERNST

Filosofia Luminilor / Ernst Cassirer; trad., tabel cronologic:
Adriana Pop; postf.: Vasile Muscă. – Pitești: Paralela 45, 2003
ISBN 973-593-826-X

I. Pop, Adriana (trad.)
II. Muscă, Vasile (postf.)

130.2

Die Philosophie der Aufklärung
© (1998) Felix Meiner Verlag, Hamburg

Toate drepturile asupra acestei ediții
aparțin Editurii Paralela 45, 2003
Pitești București Brașov Cluj-Napoca

Ernst Cassirer



Filosofia Luminilor

Traducere și tabel cronologic de Adriana Pop

Postfață de Vasile Muscă



Tabel cronologic

- 1874 La 28 iulie, se naște la Breslau (astăzi Wrocław, Polonia), Ernst Cassirer, într-o familie de negustori de origine semită.
- 1892 Imediat după bacalaureat, începe studiul la Universitatea din Berlin. La insistențele tatălui, începe să studieze dreptul, însă îl va abandona în curând în favoarea literaturii germane și a filosofiei. Va studia la universități diferite: Berlin, Leipzig, Heidelberg, Marburg.
- 1894 Vara, participă la prima prelegere despre filosofia lui Kant, ținută de Georg Simmel.
- 1896 Este student la Marburg unde îl are ca profesor pe Hermann Cohen.
- 1899 Devine doctor în filosofie (obține calificativul *summa cum laude*), prezentând prima parte a tezei sale, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, avându-i ca îndrumători pe Hermann Cohen și Paul Natorp.
- 1902 Se căsătorește cu Toni Bondy, o verișoară mai îndepărtată de la Viena. Tinerii vor locui un an de zile la München. Apare întreaga sa teză de doctorat cu titlul: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*.
- 1903 Se reîntoarce la Berlin, reluându-și studiul și activitatea.
- 1906 Apare primul volum al lucrării *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, urmând ca cel de-al doilea volum să apară în anul 1908 (lucrare în 4 volume).
- 1906 Candidează pentru postul de *Privatdozent* (conferențiar) la Universitatea din Berlin; ține o conferință pe tema *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.
- 1910 Apare *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*.
- 1914 Este invitat la Universitatea Harvard însă refuză invitația; i se acordă medalia de aur a Fundației Kuno Fischer, reprezentată de Academia de Științe din Heidelberg; refuză medalia de aur, acceptând doar una de bronz și diferența în bani, estimată la suma de trei mii de mărci germane.
- 1916 Apare *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*.
- 1919–1933 Anii petrecuți la Hamburg și la Warburg.

- 1921 Apare *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze și Zur Einsteinschen Relativitätstheorie.*
- 1922 În „Studien der Bibliothek Warburg“, I, apare *Die Begriffsform des mythischen Denkens.*
- 1923 Apare primul volum din renumita *Die Philosophie der symbolischen Formen, Die Sprache.*
- 1925 Apare al doilea volum al operei *Die Philosophie der symbolischen Formen, Das mythische Denken. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen.*
- 1927 Apare *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.*
- 1929 Apare al treilea volum din *Die Philosophie der symbolischen Formen, Phänomenologie der Erkenntnis.*
- 1929 Ernst Cassirer devine primul rector de origine semită al Universității din Hamburg; mandatul său de rector va dura doar un singur an, din motive politice.
- 1932 Scrie mai multe articole și studii, care se vor sintetiza, în cele din urmă, în scrierea *Die Philosophie der Aufklärung.*
- 1933 Părăsește Germania ca urmare a presiunilor făcute asupra lui din partea național-socialiștilor.
- 1933 Devine profesor de filosofie la Oxford, All Souls College; va rămâne aici doi ani.
- 1935 Septembrie, pleacă în Suedia, la Universitatea Göteborg; în Suedia va rămâne șase ani, timp în care va primi și cetățenia suedeză.
- 1937 Apare *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.*
- 1939 Apare lucrarea *Descartes.*
- 1941 Acceptă invitația și merge la Yale University, în New Haven, unde va rămâne pe o perioadă de trei ani.
- 1942 Apare *Zur Logik der Kulturwissenschaften.*
- 1944 Vara, merge la New York, la Columbia University; publică *An Essay on Men. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*; termină manuscrisul lucrării *Von Mythos des Staates* însă cartea va apărea doar postum la Zürich, în 1949.
- 1945 13 aprilie, Ernst Cassirer moare la New York.

Nota traducătorului

Este recunoscut faptul că terminologia filosofică germană conduce adesea la anumite dificultăți de traducere. Prezența acestora a fost semnalată de foarte mulți traducători și exegeți ai operelor filosofice germane. Oricărui bun cunoscător al limbajului filosofic german, în special al celui kantian, îi va fi ușor să regăsească anumite nuanțe terminologice și în limbajul filosofic utilizat și construit de Ernst Cassirer. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că „filosoful de la Marburg“ a fost profund influențat de întreaga gândire kantiană. Prin urmare, nu am putut semnala prezența unor dificultăți majore și inedite în cazul de față. Cele mai dificile concepte sau sintagme au fost deja semnalate și soluționate în parte de către traducătorii renumiți ai operelor kantiene – soluțiile propuse de către aceștia fiind, în general, acceptate și preluate ca atare. În mod cert, natura limbajului filosofic german va genera întotdeauna dispute conceptuale. Dificultățile pe care le-a prezentat această operă au fost cele care survin în mod uzual în orice raportare la un text filosofic german: substituirea frecventă a substantivelor cu pronumele lor – fapt ce presupune un mai mare efort în identificarea părților de vorbire corespunzătoare –, dublată de prezența discontinuităților logico-sintactice din interiorul frazelor (propozițiile sunt aproape inexistente în cadrul acestui text), abundența de cuvinte compuse, folosirea abuzivă, chiar, a unor adverbe, repetiții ale aceleiași sintagme, de cele mai multe ori, inutile și, nu în ultimul rând, topica specifică limbii germane, posibilă sursă de echivocitate. Nu am întâlnit în text expresii construite cu ajutorul cratimelor, cu excepția aceleia a cărei prezență a fost semnalată și în cadrul *Criticii rațiunii pure*: „für-wahr-halten“ („aprecierea a ceva ca fiind valabil“); Cassirer nu a fost adeptul unor astfel de construcții. Firește, celebrele cuplete: *Müssen* (a face ceva prin contrângere) – *Sollen* (a face ceva din obligație, din datorie morală) și *Sein* (ființă) – *So-sein* (manieră, modalitate specifică de ființare), au fost destul de des întâlnite. În general, se poate spune că forma expunerii caracteristică lui Ernst Cassirer este, pe de o parte, una concretă, fără prea multe implicații echivoce, pe de altă parte, însă, naturalețea

acesteia degajează o „atmosferă” caldă, chiar poetică. Bineînțeles că orice traducere presupune un risc: riscul de a lăsa, intenționat sau nu, să se piardă din intensitatea și profunzimea Cuvântului folosit de un autor. Conștientizând și asumând acest risc, am încercat să păstrez vie forța gândului pe care Ernst Cassirer ni-l aduce din partea Iluminismului.

Fără doar și poate, Iluminismul semnifică un moment central în întreaga istorie a ideilor filosofice: momentul confruntării cu Rațiunea, care începea să-și facă simțită prezența aproape în toate domeniile. *Filosofia Luminilor* nu face decât să ne aducă argumente în această privință. Înainte de 1932, anul apariției acestei lucrări, Ernst Cassirer mai redactase și publicase o serie considerabilă de lucrări și articole, care constituie, ca să spunem așa, prolegomenele viitoarei sale opere. Este vorba despre: *Enlightenment*, în *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 5, New York, 1931, pp. 547–552; *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, în „Studien der Bibliothek Warburg” XXIV, Leipzig, 1932; *Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England*, în „Vorträge der Bibliothek Warburg” IX, Leipzig și Berlin, 1932; *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, Berlin, 1932; *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, în „Zeitschrift für Rechtsphilosophie” VI, 1932; *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie” 41, 1932. Toate aceste lucrări au contribuit vizibil la etapa finală de sintetizare a materialului în vederea elaborării operei ce avea să se numească *Die Philosophie der Aufklärung* și care avea să fie ultima scriere publicată de către Cassirer în Germania. Atmosfera ce a premers apariției cărții poate fi regăsită în corespondența pe care autorul a purtat-o cu editorul Paul Siebeck și cu filosoful Fritz Medicus, cei care au conceput o nouă colecție, cu numele „Grundriss der philosophischen Wissenschaften”, colecție în care doreau să încadreze și cartea lui Cassirer. Dintr-o scrisoare¹ a lui Cassirer către Fritz Medicus, scrisoare ce datează din 19 mai 1931, aflăm: „M-am decis să folosesc energic timpul liber

¹ Întreaga corespondență a lui Cassirer se află în arhiva Bibliotecii Centrale din Zürich; recent, Editura Felix Meiner Verlag din Hamburg a inaugurat colecția „Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte”, avându-i ca și coordonatori pe Oswald Schwemmer și John Michel Krois, poate cei mai semnificativi exegeți ai operelor lui Cassirer; corespondența acestuia urmează să apară în cadrul acestei colecții, concepută în douăzeci de volume.

din concediul meu de vară pentru pregătirea volumului despre filosofia Luminilor pe care vi l-am promis de mult pentru colecția dumneavoastră. Pe parcursul mandatului meu de rector, anul trecut, pregătirile au avansat mult mai lent decât sperasem. Totuși, pentru iluminismul german și englez, am făcut suficient: un studiu despre filosofia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, în special cel despre Școala de la Cambridge va apărea în curând în colecția «Studien der Bibliothek Warburg». Acum urmează să-mi îndrept atenția spre Franța. Am studiat deja destul de mult și mă gândesc ca în toamnă să merg la Paris pentru câteva săptămâni, pentru a consulta bogatul material de la Bibliothèque Nationale. Se pare că singura problemă cu care s-a confruntat Cassirer a fost cea cu privire la titlul cărții dar, pe care, în cele din urmă, a soluționat-o. În iunie 1932, îi scrie lui Oskar Siebeck: „În ceea ce privește titlul, mi se pare că cel de *Ideengeschichte der Aufklärungszeit* [Istoria ideilor în epoca Luminilor] ar corespunde cel mai bine conținutului real al cărții deoarece, în ea nu vor fi abordate atât evoluția sistemelor particulare cât mai mult, mișcarea generală ideatică (de exemplu, evoluția ideilor sociale și politice, religioase etc.). Însă, dacă din motive editoriale, dumneavoastră vi se pare mai potrivit titlul *Die Philosophie der Aufklärung*, atunci nici eu nu am nimic de obiectat împotriva lui. Aș dori doar să-l argumentez în prefața cărții...” Și, într-adevăr, se va observa că titlul pe care dorea să-l dea Cassirer cărții corespunde cel mai bine conținutului ideatic al acesteia. Nu este vorba despre o prezentare a sistemelor și gânditorilor din acea perioadă, ci despre faptul că analiza se face la un nivel și mai profund. Este avută în vedere, în exclusivitate, evoluția Ideii, fie ea socială, istorică, politică, estetică sau religioasă. Credem că aceste câteva cuvinte vor fi suficiente pentru lansarea provocării la lectură, în încercarea de a surprinde – și aici intervine meritul incontestabil al lui Ernst Cassirer – veritabilul Sens al Iluminismului.

Traducerea de față s-a făcut după Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, după noua ediție, apărută la Editura Felix Meiner Verlag, Hamburg, în anul 1998. Prima ediție a operei a apărut în anul 1932 la Editura J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. Conștient și intenționat, nu am dorit să fragmentez textul, oferind între paranteze – așa cum se întâmplă cel mai adesea în cazul traducerilor – corespondentele germane care au creat uneori difi-

cultăți. Căci, spre deosebire de alți autori, limbajul lui Ernst Cassirer nu se evidențiază în primul rând prin tehnicitate excesivă, mai ales că *Filosofia Luminilor* rămâne o lucrare de factură istorică.

Adresez mulțumirile mele profesorului Vasile Muscă atât pentru impulsul pe care mi l-a dat în elaborarea acestei traduceri cât și pentru toate sugestiile oferite. Acest volum îi este dedicat.

Îmi exprim recunoștința și față de domnul Alexander Baumgarten pentru amabilitatea pe care a arătat-o în redarea în limba română a fragmentelor latine care apar în text. Colegilor mei care au contribuit la traducerea fragmentelor din limba franceză le adresez, de asemenea, mulțumiri.

Mulțumesc Editurii Paralela 45 pentru asigurarea promptă a condițiilor necesare apariției acestui volum.

Cuvânt înainte

Scrierea de față vrea să fie mai puțin și în același timp mai mult decât o monografie despre filosofia Luminilor. Ea este cu mult mai puțin deoarece o astfel de monografie ar fi avut, înainte de toate, sarcina de a expune cititorului o abundență de detalii și de a urmări constituirea și configurația tuturor problemelor specifice filosofiei Luminilor, până în cele mai mici amănunte. O astfel de abordare îi revine prin excelență „compendiului de științe filosofice“, în conformitate cu scopul pe care acesta și-l propune prin însăși denumirea sa. Caracteristica principală a unui astfel de compendiu ar fi expunerea exhaustivă a întregului volum de întrebări pe care filosofia Luminilor și le-a pus. Însă, această cerință extensivă trebuie înlocuită cu o alta, pur intensivă. Iluminismul va fi conceput nu atât în extensia sa, cât în profunzimile sale, nu atât în totalitatea rezultatelor și aspectelor sale istorice, cât în unitatea originilor sale ideatice și a principiilor sale determinative. Ceea ce s-a avut în vedere aici, nu a fost elaborarea unui raport pur epic despre cursul, dezvoltarea și destinul filosofiei Luminilor. Mai mult, a fost vorba despre surprinderea mișcării interne ce s-a desăvârșit în cadrul acesteia și, în aceeași măsură, de a face vizibile acțiunile dramatice ale gândirii sale. Farmecul și valoarea sistematică, proprii filosofiei Luminilor constau în această mișcare; în energia și pasiunea pentru gândire pe care ea o pune în toate problemele sale particulare. Văzută din această perspectivă, multe dintre elementele sale converg către o unitate de sens, unitate ce scapă unui mod de abordare care privește rezultatele sale ca fiind contradictorii sau ca fiind un eclecticism de motive ideatice eterogene. Dacă dorim să surprindem sensul ei istoric real, atunci tensiunile și soluțiile sale, îndoielile și deciziile, scepticismul și credința sa nezdruclinată trebuie să fie văzute și interpretate dintr-un singur punct central.

Expunerea ce urmează încearcă să ofere o astfel de interpretare. Cu aceasta, ea plasează filosofia Luminilor în contextul unei teme filosofice mai vechi care, firește, nu este atinsă aici decât în treacăt. Astfel, mișcarea ce va fi expusă structural aici nu rămâne închisă în ea însăși, ci constituie un punct de

referință atât pentru încercările de gândire anterioare cât și pentru cele posteroare realizării sale efective. Ea reprezintă doar un act parțial și o fază singulară în cadrul evenimentului istoric spiritual, prin care ideea filosofică modernă și-a câștigat certitudinea, sentimentul specificității și conștiința de sine. Am încercat în scrierile mele anterioare, în special în lucrarea mea *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) și în scrierea *Die Platonische Renaissance in England* (1932), să expun și alte faze ale acestei mișcări de anvergură și să le apreciez în adevărata lor semnificație. Prin scopul său obiectiv și prin intenția sa metodică de bază, scrierea de față se plasează alături de aceste lucrări. Ea încearcă, ca și lucrările anterioare, o modalitate de abordare a istoriei filosofiei ce nu fixează și descrie doar rezultate, ci face evidente forțele de configurație ale acestora. O asemenea abordare vrea să ofere în același timp o „fenomenologie a spiritului filosofic“, în evoluția doctrinelor și sistemelor filosofice. Ea vrea să urmărească edificarea și aprofundarea pe care acest spirit, în acțiunea îndreptată spre problemele pur obiective, le-a extras din sine însuși, din esența și determinația sa, din caracterul său specific și din misiunea sa. O privire de ansamblu de o asemenea manieră, în încercarea de a realiza o unitate de perspectivă a tuturor studiilor de până acum, îmi apare deocamdată ca un obiectiv demn de invidiat. Astăzi nu mai îndrăznesc să sper asta, cu atât mai puțin să promit așa ceva. Deocamdată, aceste studii pot să rămână doar simple contribuții de bază al căror caracter fragmentar nu-l voi nega sau interpreta deformat. Sper însă că, într-o zi, ele vor fi utilizate și introduse în structura unui mare întreg, atunci când momentul va fi propice unei astfel de realizări.

Pentru un asemenea mod de abordare, filosofia Luminilor oferă precondiții favorabile. Astfel, ceea ce ea păstrează în sine ca și rezultat decisiv și cu adevărat permanent nu este stabilitatea teoriei pe care a elaborat-o și a încercat să o fixeze în mod dogmatic. Epoca Luminilor a rămas, în ceea ce privește stabilitatea teoriilor sale, dependentă de secolele premergătoare ei, până când, mult mai târziu, a devenit ea însăși conștiință. Ea a preluat moștenirea acestor secole; mai mult, ea mai degrabă a ordonat și triat, dezvoltat, explicat și valorizat vechile motive ideatice, decât a produs altele originale. În pofida acestei dependențe de conținut și a acestei legături materiale, Iluminismul a creat o formă nouă și specifică de filosofare. Chiar dacă a preluat și prelucrat un conținut aflat deja la îndemână sau a construit pe

fundamentul clădit de secolul al XVII-lea, el a obținut prin efort propriu un alt sens și a deschis un nou orizont filosofic. Nu mai rămâne nimic altceva sau nimic mai mult decât *procesul* universal al filosofării, care acum va fi altfel văzut și determinat decât în încercările anterioare.

Iluminismul începe, în Anglia și în Franța, punând sub semnul incertitudinii, atât forma anterioară de cunoaștere filosofică cât și forma sistemelor metafizice. Iluminismul nu mai crede în dreptul și productivitatea „spiritului de sistem” (*esprit de système*), ci vede în el nu atât forța cât limita și inhibarea rațiunii filosofice. Dar, în măsura în care el renunță la *esprit de système* (spirit de sistem) și îl combate în mod categoric, el mai păstrează totuși acel *esprit systématique* (spirit sistematic), dorind să-l valorizeze și să-l facă eficient pe o altă cale. În loc să limităm filosofia la un spațiu didactic, în loc să o forțăm să se raporteze la axiome determinate și definitivate și să facă deducții din acestea, ea trebuie lăsată să se manifeste liber și, în evoluția sa immanentă, să facă accesibilă atât structura existenței naturale cât și a celei spirituale. Conform acestei concepții, filosofia nu înseamnă un domeniu particular de cunoștințe, plasat *alături* sau *deasupra* propozițiilor cunoașterii naturii, a dreptului și a statului. Ea este mediul atotcuprinzător în care acestea se constituie, evoluează și se întemeiază. Ea nu se separă de științele naturii, de istorie, de știința dreptului, de politică, ci constituie pentru toate, în egală măsură, suflarea de viață, atmosfera în care ele pot să ființeze și să acționeze. Ea nu mai este substanța separată și abstractă a spiritualului, ci înfățișează spiritul ca întreg în *funcția* sa pură, în modalitatea sa specifică a cercetării și interogației, a metodicii, a demersului său pur spre cunoaștere. Cu aceasta, ea plasează toate conceptele și problemele filosofice pe care secolul al XVIII-lea pare că le-a preluat din trecut, altundeva, cauzând astfel o schimbare a sensului lor. Ele devin din creații bine fixate și imobile, forțe active, iar din simple rezultate, imperative. În aceasta constă semnificația *productivă* propriu-zisă a gândirii iluminismului. Ea nu se exprimă printr-un *conținut* ideatic determinat, ci prin *uzajul* pe care îl dă ideilor filosofice, prin locul în care le plasează și prin sarcina pe care le-o atribuie. Dacă secolul al XVIII-lea se autodenumește cu mândrie „secol filosofic”, atunci această pretenție este îndreptățită doar în măsura în care filosofia este repusă aici în drepturile sale primordiale și va fi semnificată în sensul ei original, „clasic”. Ea nu rămâne prinsă în cercul simplei gândiri, ci pretinde și găsește fisura prin care să facă trecerea către orice ordine

profundă de unde provine atât ideea cât și *fapta* spirituală a omului și pe care, după convingerea fundamentală a filosofiei Luminilor, aceasta trebuie să se întemeieze. De aceea, dacă vom înțelege filosofia Luminilor exclusiv ca pe o „filosofie a reflexiei”, îi vom deforma sensul.

Nici un gânditor nu a pășit pe acest drum al criticii în afară de Hegel care, prin autoritatea numelui său, se pare că l-a legitimat în mod definitiv. Însă, la Hegel însuși, apare deja o autoîndreptățire caracteristică: deoarece, judecata istoricului și a filosofului istoriei Hegel nu corespunde în totalitate cu verdictul pe care metafizica sa l-a dat asupra Iluminismului. *Fenomenologia spiritului* proiectează o altă imagine, mai bogată și mai profundă, asupra epocii Luminilor decât cea pe care Hegel a cultivat-o printr-o tendință pur polemică. De fapt, orientarea majoră și aspirația supremă a filosofiei Luminilor nu este numai o acompaniere speculativă a vieții și o captare a acesteia în reflexia oglinzii. Mai mult, ea crede într-o spontaneitate originară a ideii. Ea nu îi repartizează acesteia doar o performanță ulterioară imitativă, ci vede în ea forța de *configurație* a vieții. Ideea nu trebuie doar să dividă și să ordoneze, ci trebuie să conducă la ordine și să o desăvârșească, ordine considerată ca fiind necesară, pentru ca, în chiar acest act al desăvârșirii, să-și arate propriul adevăr și propria-i realitate. La acest nivel profund al gândirii Iluminismului, nu putem accede dacă ne mulțumim doar să urmărim desfășurarea construcțiilor ideatice de-a lungul timpului, așa cum majoritatea expunerilor istorice au făcut-o, traversând doar longitudinal o anumită perioadă. Un astfel de mod de abordare rămâne, din punct de vedere metodic, insuficient. Însă, deficiențele intrinseci ale acestui mod de abordare nu apar nicăieri atât de distinct ca în prezentarea filosofiei secolului al XVIII-lea. În ceea ce privește secolul al XVII-lea, se poate nutri speranța că întregul conținutului său filosofic și întreaga sa evoluție filosofică pot fi identificate în măsura în care această evoluție este urmărită de la „sistem” la „sistem”, de la Descartes la Malebranche, de la Spinoza la Leibniz, de la Bacon și Hobbes la Locke. Însă, acest demers ne pune în încurcătură când este vorba despre pragul secolului al XVIII-lea. Aici, sistemul filosofic ca atare și-a pierdut forța reprezentativă propriu-zisă. Însuși Christian Wolff, care a ținut cu toată convingerea la această formă de sistem și care considera că aici se află închis adevărul propriu-zis al filosofiei, a încercat, în zadar însă, să transforme și să stăpânească prin ea *totalitatea* problemelor filosofice ale timpului. Gândirea iluminismului distruge în permanență

limitele inflexibile ale sistemului și caută deja, în cele mai vaste și originale spirite, să deconstruiască ordinea riguroasă și sistematică. Natura și determinația sa proprie nu devin cunoscute la modul pur și cel mai clar prin doctrine individuale, prin axiome și teoreme, ci doar acolo unde sunt înțelese în procesul devenirii ideii, acolo unde se îndoiește și caută, unde dărâmă și construiește. Întregul acestei mișcări fluctuante, neconținute nu poate fi redus la o sumă de teorii singulare. „Filosofia” autentică a Luminilor este și rămâne cu totul altceva decât chintesența a ceea ce gânditorii ei de frunte, Voltaire și Montesquieu, Hume sau Condillac, d'Alembert sau Diderot, Wolff sau Lambert au gândit și tematizat. Ea nu poate fi făcută evidentă prin suma acestor teoretizări și prin succesiunea lor temporală. Ea constă, de fapt, mai puțin în teorii singulare determinate, cât în însăși forma și modalitatea disputei de idei. Doar în actul și procesul continuu progresiv al acestei dispute pot fi înțelese aceste forțe fundamentale spirituale ce domnesc aici și doar așa poate fi simțit pulsul vieții ideatice intrinseci epocii Luminilor.

Filosofia Luminilor aparține acelor gânduri țesute cu măiestrie, „unde un pas mișcă o mie de fire, / Suveicile trag încoace și încolo, / Firele curg nevăzute.” Reconstrucția și conștiința istorică trebuie să-și identifice sarcina în aducerea la lumină a acestor fire „nevăzute”. Expunerea de față a încercat să atingă acest scop căutând să ofere nu istoria gânditorilor individuali și a învățăturii lor, ci o istorie pură a ideilor epocii Luminilor, dorind în același timp să prezinte aceste idei, nu doar în accepțiunea lor abstract-teoretică, ci în eficacitatea lor nemijlocită. Pentru aceasta, ea a trebuit să nu acorde atenție abundenței de detalii. Totuși, nu a putut trece cu vederea forțele esențiale ce au contribuit la conturarea imaginii acestei filosofii, și care au determinat concepțiile fundamentale despre natură, istorie, societate, religie și artă. Urmând această cale, filosofia epocii Luminilor, văzută și prezentată nu ca un *compositum* de motive ideatice eterogene, apare ca fiind străbătută de puține idei majore, pe care ni le expune riguros și sistematic. Cu aceste idei ar trebui să înceapă orice expunere istorică pentru că doar prin ele pot fi indicate traseele clare și sigure ce ne vor conduce prin labirintul dogmelor și teoremelor.

În ceea ce privește *critica* sistematică îndreptată împotriva filosofiei Luminilor, ea nu putea fi abordată în cadrul acestei scrieri. Mai mult, în acest punct maniera mea de abordare trebuia așezată sub *motto*-ul spinozist: *Non*

*ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.** Însă, filosofia Luminilor nu a avut prea adesea parte de luxul unei astfel de abordări. Faptul că epoca și-a pierdut înțelegerea pentru distanța istorică, că ea, într-o naivă supraestimare de sine, a ridicat măsurile sale la rangul de normă necondiționată valabilă și posibilă prin sine însăși, că tot trecutul istoric l-a interpretat doar prin raportare la sine, trebuie văzut ca o deficiență majoră a sa. Dar, dacă Iluminismul nu este absolvit de această greșeală atunci trebuie spus, pe de altă parte, că pentru aceasta și-a primit pedeapsa binemeritată. Acel orgoliu al unei „mai bune cunoașteri”, care a fost în permanență sarcina sa, s-a manifestat și demonstrat fără întrerupere. Însă, tocmai acest fapt a generat o multitudine de prejudecăți care chiar și astăzi reprezintă piedici în calea unei aprecieri istorico-obiective.

Expunerea de față este departe de orice intenție polemică și nu a încercat sub nici o formă să critice în mod explicit aceste prejudecăți sau să ofere o „salvare” a epocii, în raport cu ele. Ea depinde în exclusivitate de evoluția și scoaterea în evidență, din punct de vedere istoric, de o manieră sistematică, a conținutului și a construcțiilor sale interrogative filosofice fundamentale. O astfel de punere în evidență constituie o primă și absolut necesară precondiție în vederea rejudecării aceluia mare proces pe care romantismul l-a intențat Iluminismului. Sentința pronunțată în acest proces este preluată și astăzi de către mulți. Dezbaterea despre „Iluminismul de suprafață” este încă deschisă. Un scop principal al prezentei expuneri ar fi atins atunci dacă ar conduce la stingerea acestei dezbateri. Este inutil să menționăm că nu ne mai putem întoarce la întrebările și răspunsurile filosofiei Luminilor, după realizarea lui Kant și după „revoluția gândirii” înfăptuită prin *Critica rațiunii pure*. Însă, acolo unde orice „Istorie a rațiunii pure” va fi scrisă, istorie a cărei schiță Kant a încercat să o traseze în ultima secțiune a *Criticii rațiunii pure*, acolo, înainte de toate, trebuie să fie amintită epoca ce a descoperit pentru prima dată autonomia rațiunii, apărând-o cu pasiune, epocă ce a valorizat și recunoscut toate domeniile existenței spirituale. Nici o abordare a unei istorii autentice a filosofiei nu poate fi intenționată și orientată doar istoric. Astfel, reîntoarcerea la trecutul filosofic vrea și trebuie să fie în permanență un act de reflecție filosofică proprie și, în același timp, un act de autocritică. Mai mult ca oricând, prezentul nostru mi se prezintă ca realizând în sine o astfel de

* Nu râde, nu plânge, nici nu disprețuie, ci înțelege (*lat.*) (n. tr.).

autocritică, având în fața sa oglinda luminoasă și clară pe care epoca Luminilor a creat-o. Ceea ce ne apare astăzi drept rezultat al „evoluției”, văzut în această oglindă, își va pierde desigur strălucirea; și mulți dintre cei care se mândresc cu noi vor apărea doar rareori în oglindă și, pe deasupra, această apariție va fi deformată. Însă, ar fi o judecată pripită și o autoamăgire riscantă dacă am vrea să atribuim aceste deformări, defectelor de suprafață ale oglinzii, în loc să căutăm cauza lor în altă parte.

Sintagma: *Sapere aude!*^{*} pe care Kant a numit-o „deviza Iluminismului”, își păstrează valoarea și în raportarea noastră istorică la epocă. În loc să defăimăm Iluminismul sau să-l privim de sus, trebuie să găsim din nou curajul să ne confruntăm și să dialogăm cu el. Secolul care a văzut în rațiune și în știință „cea mai înaltă forță umană”, nu poate și nu are voie să dispară pentru noi. Nu trebuie să vedem doar configurația acestui secol, ci trebuie să eliberăm din nou forțele originare care l-au produs și l-au constituit ca unitate.

Nu pot să închei fără a mulțumi din inimă celui care a conceput și îngrijit colecția „Grundriss der philosophischen Wissenschaften”, profesorul Fritz Medicus, cel care mi-a dat primul impuls pentru a scrie această carte și care, împreună cu mine, a făcut corecturile ei. De asemenea, sunt dator să mulțumesc d-nei Alix Heilbrunner care a întocmit registrul de autori de la sfârșitul volumului, registrul prin care a ușurat în mod considerabil orientarea în materialul vast, necesar elaborării lucrării, în diferite locuri.

Hamburg, octombrie, 1932

Ernst Cassirer

^{*} Îndrăznește să cunoști! (*lat.*) (n. tr.).

Primul capitol

Modul de gândire în epoca Luminilor

1 La începutul lucrării sale, *Eléments de Philosophie*, d'Alembert a încercat să proiecteze o imagine de ansamblu asupra stării spiritului uman către mijlocul secolului al XVIII-lea. El pornește de la afirmația că în ultimele trei secole, fără întrerupere, se face vizibilă o cotitură radicală semnificativă a vieții spirituale. În secolul al XV-lea apare mișcarea spiritual-literară a Renașterii; în secolul al XVI-lea reforma religioasă ajunge la apogeu; în secolul al XVII-lea victoria filosofiei carteziene este cea care schimbă în mod decisiv întreaga imagine a lumii. Poate fi demonstrată o mișcare analoagă și în privința secolului al XVIII-lea? Și cum pot fi caracterizate orientarea și tendințele sale de bază? „Îndată ce – continuă d'Alembert – examinăm cu atenție secolul în mijlocul căruia ne aflăm, îndată ce reactualizăm evenimentele care se derulează în fața noastră, moravurile noastre, operele pe care le producem, conversațiile pe care le purtăm, vom înțelege imediat că în toate ideile noastre s-a înfăptuit o schimbare demnă de luat în considerare: o schimbare care, prin repeziciunea sa, promite o schimbare radicală și în ceea ce privește viitorul. Doar o dată cu trecerea timpului va putea fi posibil atât să determinăm cu exactitate obiectul vizat de această transformare, cât și să desemnăm natura și limitele sale – posteritatea va putea cunoaște mai bine decât noi, atât deficiențele cât și primatul acestuia. Epocii în care trăim îi place să se autodenumească *epocă a filosofiei*. De fapt, dacă examinăm fără prejudecată starea actuală a cunoașterii noastre, atunci nu putem nega faptul că filosofia a făcut progrese semnificative. Știința naturii se îmbogățește pe zi ce trece; geometria își extinde limitele ajungând și în domeniul fizicii; în sfârșit, adevăratul sistem al lumii este cunoscut, dezvoltat progresiv și perfecționat. De la Pământ la Saturn, de la istoria cerului și până la cea a insectelor, știința naturii și-a schimbat înfățișarea. Împreună cu ea, și

celelalte științe au primit o formă nouă. Firește, studiul naturii, considerat în sine, pare a fi rece și tacit; abia dacă este destinat să stârnească pasiunile; mai mult, satisfacția pe care el ne-o produce provine dintr-un sentiment permanent, liniștit și constant. Însă, descoperirea și utilizarea unei noi metode de filosofare trezește totuși, prin entuziasmul care însoțește toate marile descoperiri, un avânt general al ideilor. Toate aceste cauze au contribuit la crearea unei efervescente a spiritelor. Acest freamăt, care se simte din toate părțile, a cuprins cu violență tot ceea ce i-a ieșit în cale, asemeni unei furtuni care distruge toate digurile ce i se opun. De la principiile științelor până la bazele religiei revelate, de la problemele metafizicii până la cele de gust, de la muzică până la morală, de la controversatele probleme teologice până la cele economice și pragmatice, de la politică până la dreptul popular și cel civil, totul a fost discutat, analizat și răscolit. O nouă lumină s-a revărsat asupra multor probleme; noile întrebări care s-au născut au fost efectul acestei efervescente generale a spiritelor: la fel cum efectul fluxului și refluxului este acela de a aduce ceva nou la mal și, în același timp, de a îndepărta ceva de la acesta.¹

Cel care ne vorbește aici este unul dintre cei mai semnificativi gânditori ai timpului, unul dintre purtătorii lui spirituali de cuvânt, astfel încât, în afirmațiile sale, putem simți nemijlocit modul de gândire și orientarea întregii spiritualități din care face parte. Epoca în care se situează d'Alembert este marcată de o mișcare intensă și se lasă, în același timp, condusă de aceasta. Însă, ea nu se mulțumește doar cu atât, nu vrea să se lase pur și simplu în seama acestei mișcări, ci vrea să o înțeleagă în *de unde-le* și *încotro-ul* ei, în originea și scopul ei. Această *cunoaștere* a propriei fapte, această conștiință de sine și avanpremieră spirituală a sa, îi apare ca sens propriu-zis al gândirii și ca sarcină esențială ce i se propune. Meditația lui d'Alembert nu vizează neapărat noutatea, îndreptându-se spre scopuri necunoscute până atunci; el dorește să cunoască ținta „călătoriei“ și să determine, în același timp, orientarea acesteia. El abordează curajos lumea cu bucuria celui care face descoperiri. În fiecare zi, așteaptă de la ea noi explicații. Cu toate acestea, dorința sa de cunoaștere și curiozitatea sa intelectuală nu sunt îndreptate doar spre ea. El resimte emoție și pasiune în fața unei alte întrebări, respectiv ce este el însuși și de ce anume a fost el în stare până atunci. Acesta este punctul de plecare la care se va întoarce întotdeauna din călătoriile sale de descoperire, determinate de dorința de lărgire a orizontului realității *obiectuale*.

¹ D'Alembert, *Eléments de Philosophie*, I; *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, Amsterdam, 1758, IV, p. 1 și urm.

Afirmația lui Pope, *the proper study of mankind is man**, reprezintă pentru sentimentul general al epocii o expresie concisă și dominantă. Epoca simte că în interiorul ei se naște o nouă forță. Dar mai mult decât de *creațiile* sale – care provin din această forță – ea va fi captivată de modalitatea specifică *propriei sale activități*. Ea nu se bucură în exclusivitate de rezultatele sale, ci adulmecă forma efectelor sale. Astfel se prezintă problema „evoluției” spirituale a întregului secol al XVIII-lea. Nici un alt secol nu a fost pătruns cu atâta profunzime și mișcat cu atâta entuziasm de ideea evoluției spirituale, ca secolul Luminilor. Dacă ideea de „evoluție” este acceptată doar în aspectul ei *cantitativ*, ca simplă *extindere* a cunoașterii, ca *progressus in indefinitum***, sensul propriu-zis al acesteia va fi interpretat eronat. Mai mult, extinderea din punct de vedere cantitativ presupune în permanență o determinare calitativă; extinderea către *periferia* cunoașterii corespunde unei întoarceri tot mai conștiente și mai decisive spre centrul ei propriu-zis. Căutăm multiplicitatea pentru ca, prin ea, această unitate să devină certă; ne lăsăm în seama extensiunii cunoașterii cu sentimentul și premoniția că spiritul nu o va dizolva, ci că ea se „concentrează” în el însuși. Astfel, vom arăta în mod constant că diferitele direcții pe care spiritul trebuie să le străbată se despart doar în aparență, în momentul în care realitatea ca ansamblu îi devine accesibilă și când el își formează o imagine asupra ei. Atunci când aceste direcții – considerate în mod obiectiv – par că sunt divergente, nu este vorba, în nici un caz, de o risipire, de o pură dispersie. Toate energiile spiritului vor rămâne închise într-un punct de forță central. Eterogenitatea și diversitatea plăsmuirilor este doar o situație separată și o desfășurare a unei forțe în esența sa, forță unitară și creatoare. Atunci când secolul al XVIII-lea dorește să *denumască* această forță, când vrea să-i surprindă esența într-un singur *cuvânt*, el recurge la numele de *Rațiune*. Rațiunea devine pentru el punctul central comun de unitate, expresie a tot ceea ce a dorit și a realizat el. Însă, dacă *istoricul* care descrie secolul al XVIII-lea s-ar declara mulțumit cu această caracteristică și dacă ar crede că a găsit în ea un punct sigur de plecare și demn de a se opri doar asupra lui, am putea spune că acesta are o atitudine eronată și pripită. În ceea ce secolul însuși vede un scop atins și un punct final, se află pentru el începutul cercetării; acolo unde crede că găsește un *răspuns*, începe, de fapt, *interogarea* propriu-zisă. Secolul al XVIII-lea este străbătut de credința în unitatea și statornicia rațiunii. Ea este una și aceeași pentru toți subiecții

* Principalul studiu al omenirii este omul (*engl.*) (n. tr.).

** Progres în indefinit (*lat.*) (n. tr.).

gânditori, pentru toate națiunile, pentru toate epocile și pentru toate culturile. Din schimbarea preceptelor religioase, a maximelor și convingerilor morale, a opiniilor și judecăților teoretice, rezultă o existență stabilă, ce persistă în ea însăși și care, în această identitate și persistență a ei, dă expresie esenței propriu-zise a rațiunii. Pentru noi, cuvântul *Rațiune* – chiar și atunci când convenim în mod sistematic și obiectual asupra finalităților filosofiei Luminilor – și-a pierdut de multă vreme simplitatea și determinația sa univocă. Cu greu mai putem utiliza acest cuvânt fără să-i reactualizăm în permanență *istoria*; și vom remarca întotdeauna cât de esențială este *transformarea semnificației* pe care acest cuvânt a suferit-o pe parcursul istoriei sale. Această circumstanță ne pune în evidență măsura infimă în care expresiile *rațiune* sau *raționalism* au putut să se impună, chiar și în sensul unor *conotații* pur istorice. Ca atare, conceptul suprem rămâne pur, vag și indeterminat. El își primește forța și determinația pentru prima dată, atunci când îi este introdusă așa-numita *differentia specifica**. Unde trebuie să căutăm această diferență specifică în cazul secolului al XVIII-lea? Dacă lui i-a plăcut să se autodenumească un „secol al rațiunii“, un „secol filosofic“, atunci pe ce bazează această denumire? În ce sens este vizată aici „filosofia“? Care sunt sarcinile speciale ce i se propun și ce mijloace îi stau la dispoziție pentru îndeplinirea lor, pentru ca teoria despre lume și individ să fie solid fundamentată?

Dacă vom compara răspunsul pe care secolul al XVIII-lea l-a dat acestor întrebări cu răspunsurile pe care acesta le-a avut deja la începutul activității sale intelectuale, vom fi în primul rând frapați de caracterul *negativ* al acestuia. Secolul al XVII-lea văzuse în construcția de „sisteme“ filosofice sarcina propriu-zisă a cunoașterii filosofice. Pentru acesta, se poate ajunge la o cunoaștere autentic „filosofică“ atunci când, pornind de la ideea unei ființe supreme și a unei certitudini supreme obținute pe cale intuitivă, lumina acestei certitudini se revarsă asupra tuturor ființelor și cunoașterilor derivate. Aceasta se întâmplă adăugând indirect și alte enunțuri certitudinii originare, prin metoda argumentării și a concluziei riguroase și astfel întregul șir al cognoscibilului va fi parcurs și circumscris. Nici un element al acestui șir nu poate fi exclus din întreg; nici unul nu poate să se explice prin sine însuși, sau pornind doar de la sine. Singura explicație autentică pe care o poate găsi constă în „deducerea“ sa, în *deducția* exactă, sistematică pe care secolul o va face pentru a ajunge la cauza originară a ființei și a certitudinii și prin care distanța față de acest principiu originar va fi măsurată, iar numărul componentelor ce

* Diferența specifică (*lat.*) (n. tr.).

Îl despart de acesta, determinat. Secolul al XVIII-lea a renunțat la *această* formă de „deducție“, de derivare și întemeiere sistematică. El nu mai concurează cu Descartes și Malebranche, cu Leibniz și Spinoza în vederea obținerii premiului pentru exactitate și exhaustivitate sistematică. El caută un alt concept al adevărului și al „filosofiei“, care să le extindă pe ambele și care să le configureze liber și dinamic, concret și viu. Secolul Luminilor nu extrage idealul acestui mod de gândire din experiența trecutului, ci îl construiește după modelul și exemplul pe care îl intuiește în științele naturii contemporane. Întrebarea centrală asupra *metodei* filosofiei va primi o încercare de răspuns prin întoarcerea la *Regulae philosophandi* a lui Newton, și nu prin apel la afirmațiile carteziene din *Discurs asupra metodei*. Abordării i se conferă imediat o cu totul altă orientare. Astfel, metoda lui Newton nu este cea a deducției pure, ci a analizei. El nu începe cu propunerea unor principii sau concepte generale determinate pentru ca, pornind de la acestea, să traseze treptat drumul spre cunoașterea particularului, a „faptic“-ului, prin intermediul raționamentelor abstracte. Dimpotrivă, gândirea sa este invers direcționată. *Fenomenele* reprezintă ceea ce este dat, iar *principiile*, ceea ce căutăm. Dacă acestea sunt *πρότερον τη φύσει* (*proteron te fusei*)* atunci fiecare trebuie să construiască *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (*proteron pros hemas*)**. De aici, se explică faptul că adevărata metodă a fizicii nu va putea consta niciodată în acest demers prin care, pornind de la un anumit punct al gândirii stabilit întâmplător, de la o „ipoteză“, să se extragă din aceasta concluziile corespunzătoare. Asemenea ipoteze nu pot fi stabilite, modificate sau transformate după bunul plac. Din punct de vedere pur *logic*, ele rămân echivalente. Când ne stabilim un alt punct de referință, de la această echivalență și indiferență logică, ajungem la adevărul și determinarea *fizică*. Un punct de pornire *univoc*-real nu ne poate fi oferit de abstracția și „definiția“ fizică, ci doar de către experiență și investigare. Prin această concluzie, nici Newton și nici predecesorii săi nu pot afirma o *opозиție* între „experiență“ și „gândire“, o prăpastie ce se deschide brusc între domeniul gândirii pure și cel al „pur faptic“-ului. O astfel de opoziție între *modalitățile de valorizare*, un astfel de dualism metodic între *relations of ideas**** pe de o parte, și *matter of fact*****, pe de altă parte, nu va fi afirmată aici în sensul în care aceasta și-a găsit expresie în

* Principiul din natură (*gr.*) (n. tr.).

** Principiul în conformitate cu noi (*gr.*) (n. tr.).

*** Relații între idei/raporturi între idei (*engl.*) (n. tr.).

**** Fapte, situații de fapt, existente în mod real (*engl.*) (n. tr.).

tratatul lui Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*. Ceea ce vom căuta și vom presupune ca fiind existență stabilă, va fi ordinea permanentă și legitatea realității înseși. Însă, această legitate înseamnă că *fapticul* ca atare nu este materie *pură*, nu este o masă incoerentă de individualități, ci că în și prin el putem demonstra existența unei *forme* concrete atotprezente. Această formă este dată în determinația ei *matematică*, în configurația și în structurarea ei după număr și măsură. Această configurație nu poate fi anticipată printr-un concept, accesul la ea realizându-se prin intermediul unui element faptic. În această ordine de idei, drumul nu este parcurs de la concepte și principii spre fenomene, ci invers. Cercetarea empirică este „datul”; principiul și legea sunt *Quaesitum**. Această nouă *ierarhie* metodică este cea care și-a pus amprenta asupra întregii gândiri a secolului al XVIII-lea. *Esprit systématique* (spiritul sistematic) nu va fi în nici un caz apreciat mai puțin sau înlăturat, însă va fi foarte clar delimitat de *esprit de système* (spiritul de sistem). Întreaga gnoseologie a secolului al XVIII-lea va face eforturi în vederea fixării acestei diferențe. *Introducerea* la *Enciclopedie* a lui d'Alembert o plasează în mijlocul problematicei, iar *Traité des systèmes* a lui Condillac îi conferă acesteia forma și justificarea explicită. În marile sisteme ale secolului al XVIII-lea, unul dintre obiectivele principale va fi desăvârșirea criticii istorice. Vom încerca să arătăm modul în care fiecare dintre aceste sisteme au eșuat tocmai datorită faptului că, în loc să se raporteze la fapte și, pornind de la acestea, să construiască sistematic concepte, au ridicat un anumit concept particular la rangul de dogmă. În legătură cu acest „spirit de sistem”, se va pretinde acum o nouă corelație între „spiritul pozitiv” și „spiritul rațional”. Cele două nu se află în nici un caz în opoziție; sinteza autentică a acestora poate fi realizată doar dacă urmăm drumul drept al medierii. Ordinea, sau legitatea, sau „rațiunea” trebuie înțeleasă nu ca o regulă care, „în fața” fenomenelor este concepută și pronunțată drept „apriori”-ul lor. Mai mult, ea este identificată în acestea ca forma lor de relaționare intrinsecă, ca fond immanent ce stă la baza lor. În primul rând, nu vizăm o anticipare a acestei „rațiuni” în forma unui sistem închis, ci o vom lăsa să se dezvolte treptat din cunoașterea progresivă a realității, astfel încât să se adeverească gradual, într-o manieră tot mai clară și mai apropiată de perfecțiune. Noua logică spre care se tinde și despre care există convingerea că va fi regăsită pe calea cunoașterii, nu este nici logica scolastică, nici cea a conceptului pur matematic. Mai mult, ea este „logica realității”. Spiritul trebuie să se lase copleșit de multiplicitatea și complexi-

* Ceea ce se caută/ceea ce este supus investigației (*lat.*) (n. tr.).

tatea fenomenelor deoarece are certitudinea că nu se va pierde în ele, ci doar astfel își va găsi, pentru prima dată, adevărul său propriu și propria sa măsură. Pe această cale, vom ajunge la corelația dintre „subiect“ și „obiect“, dintre „adevăr“ și „realitate“ și la stabilirea acelei forme de „adevare“ între acestea, ce constituie condiția oricărei cunoașteri științifice.

Din desfășurarea firească a faptelor, desfășurare pe care a propus-o știința începând din perioada reînnoirii sale, gândirea Iluminismului preia dovada concretă și inatacabilă prin care afirmă că, în mișcarea de conciliere și unificare a „pozitivului“ cu „raționalul“, nu este vorba despre o simplă *cerință*, ci despre un scop propus și atins, despre un ideal realizabil la modul cât se poate de riguros. În procesul de evoluție a cunoașterii naturii și în analiza stadiilor particulare, gândirea Iluminismului crede că poate să-și transforme idealul într-o realitate palpabilă. Ea poate să urmeze pas cu pas șirul victoriilor spiritului analitic modern. Acest spirit este cel care a reușit să stăpânească în decursul unui secol și jumătate totalitatea realității, cel care, în cele din urmă, se pare că a atins marele scop, reducerea multiplicității fenomenelor naturii la reguli simple universale. Această formulă *cosmologică*, așa cum apare în legea atracției universale a lui Newton, nu a fost găsită accidental și nici nu a fost descoperită prin experimente, ci în descoperirea ei se întrevede un demers metodic riguros. Newton a desăvârșit ceea ce Kepler și Galilei începuseră: toate aceste trei nume nu desemnează doar mari *individualități*, cercetători, ci simboluri și pietre de hotar ale cunoașterii și însuși ale *modului de gândire* natural-științific. Kepler începe cu cercetarea fenomenelor cerești, aducând-o la un grad de corectitudine și „exactitate“ matematică, așa cum nimeni nu a reușit înaintea lui. Printr-un efort susținut, el pătrunde în esența legilor referitoare la forma orbitei planetelor și a celor care determină raportul dintre timpul de rotație a planetelor și distanța lor față de soare. Însă, această examinare faptică reprezintă doar primul pas. Teoria galileiană a dinamicii își asumă o sarcină mult mai amplă; prin problematica abordată, pătrunde într-un strat nou, mult mai profund, al configurării conceptului natural-științific. În vederea acestui scop, nu mai este necesară o privire de ansamblu asupra *fenomenelor* naturii, ci trebuie să obținem un principiu general al dinamicii și al *teoriei* despre natură. Galilei este conștient că *intuiția* nemijlocită a naturii este insuficientă pentru atingerea acestui obiectiv și că ea trebuie să recurgă la alte mijloace de cunoaștere și la alte funcții spirituale. Intuiția ne permite să privim fenomenele naturii ca procese unitare, ca totalități indivizibile. Ea înțelege aceste procese în *ce-ul* lor pur și le poate descrie în tratate de mari

dimensiuni, surprinzându-le în cursul evoluției. Însă, această modalitate de descriere nu este suficientă unei „explicitări” autentice. Putem ajunge la o astfel de explicitare a unui proces natural, pentru prima dată, nu doar atunci când îl actualizăm în *ființa* și în *specificitatea sa de ființare*, ci și când evidențiem *condițiile* unice în care el există, când recunoaștem la modul cel mai riguros *dependența* sa de acestea. Această cerință este suficientă doar în măsura în care dividem imaginea unitară a acestui proces în momentele sale constitutive, așa cum ni le livrează intuiția și experimentul direct. După Galilei, acest procedeu analitic este premisa oricărei cunoașteri riguroase a naturii. Metoda formării conceptelor natural-științifice este atât „rezolutivă” cât și „compozitivă”. Doar în măsura în care divizăm un eveniment, necompus în aparență, în elementele lui constitutive și din acestea să îl reconstituim, îl vom putea înțelege pe deplin. În descoperirea sa privind parabola descrisă de un corp lansat cu o anumită forță, Galilei a oferit un exemplu clasic pentru această metodă. Forma traiectoriei unui corp aruncat nu a putut fi dedusă prin intuiție, sustrăgându-se astfel unui număr mare de investigații. De fapt, intuiția ne oferă anumite indicii generale; ea ne arată că fazci de ascensiune a unui corp aruncat îi urmează o altă fază de ascensiune și așa mai departe, dar ei îi scapă orice exactitate, rigurozitate și corectitudine a determinării precise. Vom ajunge la o reprezentare exactă, matematică a acestui proces, în primul rând atunci când, pornind de la fenomenul însuși, deducem condițiile ce îl determină și atunci când reușim să considerăm în sine fiecare dintre aceste condiții care se întrepătrund în el, analizându-le în legitatea lor. În acest fel va fi găsită teorema traiectoriei cu forma unei parabole; creșterea și scăderea vitezei va fi constatată obiectiv atâta vreme cât reușim să demonstrăm că fenomenul aruncării este un proces *complex* a cărui determinare depinde de două „forțe” diferite, de forța impulsului originar și de forța gravitației. Prin acest exemplu simplu ni se oferă deja întreaga evoluție ulterioară a fizicii, sub forma unor simple prefigurări; în același timp, exemplul include în întregime și *structura* metodică a demersurilor fizico-științifice ce vor urma. Teoria lui Newton păstrează și confirmă toate indiciile ce pot fi recunoscute aici în mod distinct. De asemenea, ea se constituie la interferența metodei „rezolutive” cu cea „compozitivă”. Teoria lui Newton are ca punct de plecare cele trei legi formulate de către Kepler. Însă, ea nu se mulțumește să interpreteze aceste legi ca simple forme de expresie a unei simple stări de fapt experimentale. Mai mult, ea încearcă să conducă această stare de fapt către premisele sale, să demonstreze că este o consecință necesară provenită din acțiunea comună a

diferitelor *condiții*. Fiecare dintre aceste condiții trebuie să fie considerată mai întâi pentru sine și să fie cunoscută în specificitatea modalității sale de determinare. Astfel, fenomenul mișcării planetelor, conceput de Kepler ca întreg, va avea o reprezentare complexă. Fenomenul va fi explicat prin două tipuri de legi principale: legile căderii libere și cele ale mișcării centrifuge. Ambele au fost cercetate în particular de către Galilei și Huyghens. Ceea ce s-a spus până aici trebuie sintetizat într-un *singur* punct de vedere spiritual. Marea realizare a lui Newton constă în această sinteză: nu atât în descoperirea unor stări de fapt necunoscute înainte, în obținerea de material nou, cât în *in-formarea* intelectuală a materialului empiric. Acum, structura cosmosului nu mai trebuie să fie doar intuită, ci *pătrunsă în profunzime*, această formă de *pătrundere* devenind accesibilă pentru prima dată prin faptul că *ideea* matematică este orientată spre ea, subordonând-o formei sale specifice de analiză. În măsura în care metoda newtoniană de calcul al fluxiunilor și calculul infinitesimal al lui Leibniz creează un *instrument* universal pentru acest procedeu, „înțelegerea naturii” pare a fi accesibilă pentru prima dată la modul cel mai riguros. Drumul cunoașterii naturii deschide orizonturi nelimitate. Însă, orientarea ei este circumscrisă deoarece atât punctul de pornire cât și punctul spre care se tinde nu vor fi determinate doar prin natura obiectelor, ci și prin modalitatea specifică rațiunii și prin forțele caracteristice ale acesteia.

Filosofia secolului al XVIII-lea se raportează în toate punctele sale la acest exemplu particular – paradigma metodică a fizicii newtoniene, pe care, însă, îl orientează numaidecât spre general. Ea nu se mulțumește să înțeleagă analiza ca marele mecanism intelectual al cunoașterii fizico-matematice, ci vede în ea *instrumentul* necesar și indispensabil al oricărei gândiri în general. Către mijlocul secolului, se prefigurează victoria acestei concepții. Deși gânditorii și școlile ajung la *rezultate* diferite, poziția lor coincide în ceea ce privește *premisele* cognitiv-teoretice. Lucrarea *Traité de Métaphysique* a lui Voltaire, *Introducerea la Encyclopedie* a lui d'Alembert și *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* a lui Kant vorbesc, în acest punct, aceeași limbă. Toți declară că metoda autentică a metafizicii coincide principial cu cea pe care Newton a introdus-o în cunoașterea naturii și care a ajuns la concluzii eficiente în acest domeniu. Voltaire oferă următoarea explicație: dacă omul vrea să se aventureze în esența lucrurilor și să o recunoască după *în-sinele* său pur, atunci va conștientiza imediat limitele capacităților sale. El se va afla în postura unui orb ce trebuie să emită o părere despre esența culorii. Însă, analiza reprezintă bastonul

pe care natura binevoitoare l-a pus în mâna acestui orb. Înzestrat cu acesta, el este în stare să „atingă“ fenomenele, astfel încât succesiunea și ordinea lor să devină pentru el evidente; astfel, el se află în posesia unui minimum necesar pentru orientarea sa spirituală, pentru a configura viața și știința.¹ „Nu ne este permis să ne bazăm doar pe ipoteze; nu trebuie să începem să născocim anumite principii prin care credem că putem explica totul. Trebuie să începem cu o delimitare exactă a fenomenelor cunoscute de noi. Dacă nu luăm drept ajutor compasul matematicii și făclia experienței, nu vom putea avansa nici măcar cu un singur pas.“ Însă, dotați fiind cu aceste două instrumente, putem să ne aventurăm în oceanul adânc al cunoașterii. Desigur, trebuie să renunțăm la speranța că vom smulge lucrurilor secretul lor ultim, că vom pătrunde în ființa *absolută* a materiei sau a sufletului uman. Dar, „interiorul naturii“ ne este accesibil, dacă înțelegem prin el ordinea și legitatea lui *empirică*. În *acest* mediu ne putem situa și doar de aici putem merge mai departe. Forța rațiunii umane nu constă în aceea că ea *rupe* acest cerc, că mediază o ieșire în imperiul transcendenței, ci în faptul că ea ne învață cum să-l străbatem și cum să ne devină familiar. În acest moment apare evidentă, din nou, o mutație caracteristică de semnificație pe care conceptul de rațiune a suferit-o vizavi de gândirea secolului al XVII-lea. Pentru marile sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea, pentru Descartes și Malebranche, pentru Spinoza și Leibniz, rațiunea este regiunea „adevărurilor eterne“ – acele adevăruri care sunt comune atât spiritului uman cât și celui divin. Ceea ce noi cunoaștem și vedem prin rațiune, reprezintă o privire „aruncată“ nemijlocit „în Dumnezeu“: orice act al rațiunii ne asigură participarea la esența divină, ne face accesibil domeniul inteligibilului, al suprasensibilului. Secolul al XVIII-lea concepe rațiunea într-un alt sens, mult mai simplu și mai puțin pretențios. Rațiunea nu mai este pentru el chintesența *ideilor înmăscute*, ce sunt date înaintea oricărei experiențe și în care ni se dă esența absolută a lucrurilor. Rațiunea nu mai este un astfel de *depozitar*, ci o formă determinată de *achiziție*. Ea nu este visteria spiritului în care adevărul, asemeni unei monede bătute, se află în bună păstrare; ea este temeiul și forța spirituală originară ce conduce la descoperirea adevărului, la determinarea și certificarea sa. Acest act al asigurării certitudinii este germenul și premisa indispensabilă pentru orice evidență autentică. Întreg secolul al XVIII-lea concepe rațiunea în *acest* sens. El nu o privește ca fiind un *conținut* stabil de cunoștințe, principii, adevăruri, ci mai mult, ca o *energie*, ca o forță ce nu poate fi surprinsă decât în *acțiunea* și *efectul* său.

¹ Voltaire, *Traité de Métaphysique*, cap. V.

Ființa și potențialul său pot fi deduse doar din *funcția*, și nu din rezultatele sale. Cea mai importantă funcție a sa constă în forța ei de îmbinare și soluționare. Ea reduce faptul – ceea ce este dat pur și simplu – la mărturia revelației, a tradiției, a autorității; ea nu-și găsește liniștea până ce nu îl descompune în părțile sale elementare și până ce nu ajunge la ultimele *motive* ale credinței. Însă, după această acțiune de dezarticulare urmează cea de recompunere. Rațiunea nu poate rămâne la *dissecta membra**, ci trebuie să faciliteze producerea unei noi structuri, a unui întreg autentic, din acestea. Dar, numai în măsura în care ea însăși creează acest întreg și, după o regulă de ea stabilită, lasă părțile să se îmbine, structura produsului ce se instituie în acest fel îi devine pentru prima dată complet transparentă. Ea înțelege această structură deoarece o poate reconstitui în totalitatea și succesiunea ordonată a momentelor sale particulare. Această dublă *mișcare* spirituală este cea prin care conceptul de rațiune este desemnat pentru prima oară complet: nu ca un concept al unei ființe, ci al unui *procedeu*.

În cultura secolului al XVIII-lea, această convingere face carieră în diferite domenii spirituale. Renumitele cuvinte ale lui Lessing după care forța propriu-zisă a rațiunii nu trebuie căutată în *deținerea* adevărului, ci în *obținerea* lui își găsesc corespondente în toată istoria spirituală a secolului al XVIII-lea. Montesquieu încearcă să ofere o justificare generală, teoretică, pentru faptul că dorința de cunoaștere, curiozitatea intelectuală continuă, care ne poartă de la o idee la alta și nu ne permite să rămânem la o singură reprezentare deja atinsă, aparține esenței sufletului omenesc: „Notre âme est faite pour penser, c'est-à-dire pour apercevoir: or un tel être doit avoir de la curiosité, car comme toutes les choses sont dans une chaîne où chaque idée en précède une et en suit une autre, ou ne peut aimer voir une sans désirer d'en voir une autre.”** *Libido-ul sciendi* pe care dogmatica teologică l-a criticat aspru, considerându-l o atitudine de aroganță spirituală, va fi explicat aici ca și natură necesară a sufletului ca atare și, prin aceasta, repus în dreptul său original. Apărarea, fortificarea și consolidarea acestui *mod de gândire* constituie scopul esențial pe care cultura secolului al XVIII-lea și-l propune – și aceasta

* Membre împrăstiate (*lat.*) (n. tr.).

** „Sufletul nostru este creat pentru a gândi, adică pentru a observa: or, o astfel de ființă trebuie să fie înzestrată cu o anumită curiozitate, căci așa cum toate lucrurile sunt prinse asemenea verigilor într-un lanț în care fiecare idee precede o alta și, în același mod, urmează, la rândul ei, unei alteia, nu ne mulțumim a vedea doar una, ci dorim să o vedem și pe următoarea, și așa mai departe.” (*fr.*) (n. tr.).

este cea mai importantă sarcină a ei, nu doar obținerea și răspândirea unor cunoștințe determinate pozitive. În ceea ce privește *Enciclopedia*, care a devenit arsenalul tuturor acestor cunoștințe, se demonstrează și în cazul ei această tendință fundamentală. Diderot însuși, fondatorul ei, explică faptul că ea nu intermediază doar accesul către un *material* anumit de cunoaștere, ci vrea să cauzeze o schimbare a *modului de gândire* – „pour changer la façon commune de penser”.¹ Conștiința acestei sarcini emoționează și mișcă profund toate spiritele, generând un sentiment de tensiune interioară cu totul inedit. Cei mai circumspecți și chibzuiți gânditori „de știință” se simt entuziasmați și antrenați de această mișcare. Ei nu îndrăznesc încă să stabilească o dată pentru totdeauna scopul acesteia. Dar, ei nu pot să se sustragă forței sale și au convingerea că intuiesc modul în care în ea și prin ea se deschide un nou viitor al umanității. „Nu sunt sigur că am o părere prea bună despre secolul meu – afirmă, de exemplu, Duclos în *Considérations sur les mœurs de ce siècle* – dar mi se pare că există o oarecare efervescență universală... căreia i-am putea orienta și grăbi progresele printr-o educație bine înțeleasă.” În mod evident, nu se va produce o contaminare generală cauzată de această efervescență și nici o eliberare necontrolată a forțelor active; dorința unanimă este de a înțelege forțele și de a le domina conform acestei înțelegeri; nimeni nu se va pierde în vârtejul noilor idei, ci cărma va fi luată în mână, iar călătoria spiritului va fi îndreptată spre scopuri bine definite.

Primul pas pe această cale a constat pentru secolul al XVIII-lea în faptul că el a investigat și cercetat o posibilă delimitare între spiritul *matematic* și cel *filosofic*. Această delimitare reprezintă pentru acest secol o sarcină dificilă și una interior-dialectică: căci, el a trebuit să satisfacă în egală măsură două cerințe diferite, în aparență opuse. Legătura dintre matematică și filosofie nu trebuia desființată și nici slăbită; matematica era „mândria rațiunii umane”, piatra de încercare și garanția ei. Însă, pe de altă parte, a devenit tot mai evident că în această forță închisă în sine, se afla și o anumită limită, că ea constituise modelul și prototipul rațiunii pe care, însă, n-a putut să-l epuizeze în *conținutul* său. Astfel, acum începe un proces ideatic propriu ce pare a fi mișcat prin forțe de polarități opuse. Gândirea filosofică încearcă, în unul și același act, să se detașeze de matematică și totodată să se sprijine pe ea – să se elibereze de sub dominația ei și, în chiar această eliberare, să nu conteste dominația, ci să o întemeieze dintr-o nouă perspectivă. Ambele tendințe funcționează în măsura în care analiza pură, ce constituie forma de bază a

¹ Vezi Ducros, *Les Encyclopédistes*, Paris, 1900, p. 138.

gândirii matematice a noii epoci, recunoscută în nucleul și sensul ei, în virtutea funcției sale universale, se ridică deasupra cercului purmatematic, deasupra domeniului măsurii și numărului. Primele începuturi ale acestei mișcări ideatice sunt deja clar recunoscute în secolul al XVIII-lea. În tratatul său, *De l'Esprit géométrique*, Pascal face demersuri în vederea deducerii limitelor care separă știința matematică a naturii de cea a spiritului. El confruntă *l'esprit géométrique** cu *l'esprit fin*** și încearcă să arate cum ambele se diferențiază în funcție de structura și influența lor. Însă, această linie forte de demarcație va fi ștearsă din nou, în curând. „Spiritul geometric – astfel explică, de exemplu, B. Fontenelle, în *Prefața* lucrării sale, *De l'utilité des Mathématique et de la Physique*¹ – nu este în exclusivitate raportat la geometrie, astfel încât să nu poată fi detașat de ea și aplicat altor domenii. O operă de morală, de politică, de critică, de elocvență, va fi în aceleași circumstanțe cu atât mai frumoasă și mai desăvârșită cu cât va fi concepută în spirit geometric.“ Secolul al XVIII-lea preia această problemă și decide, în ceea ce privește *l'esprit géométrique*, spiritul analizei pure, să-l înțeleagă ca având întrebuințare nelimitată și ca nefiind raportat la nici un domeniu particular de probleme. Argumentul în favoarea acestei teze va fi cercetat în două direcții diferite. Analiza, a cărei forță a fost pusă până acum la încercare în domeniile numerelor și măsurilor, va fi aplicată, pe de o parte, existenței *sufletești* și, pe de altă parte, existenței *sociale*. În ambele cazuri trebuie să arătăm că și aici s-a deschis o nouă formă de înțelegere și că un nou domeniu de o foarte mare importanță, privind domnia rațiunii, devine accesibil, îndată ce ea învață să supună aceste tipuri de existență metodicii ei specifice, metodei descompunerii analitice și a reconstrucției. În primul rând, este evident că realitatea *sufletească*, în maniera în care ea ne este dată la modul concret și în care ea este *trăită* nemijlocit, sfidează încercarea rațiunii. Ea se prezintă în fața noastră într-o abundență și într-o multiplicitate infinită; nici unul dintre momentele realității *sufletești*, nici una dintre înfățișările ei nu se aseamănă, iar conținuturile revin întotdeauna în forme diferite. În fluxul permanent al evenimentelor *sufletești*, nu există două valuri de formă identică, fiecare se formează într-un mod unic și irepetabil, contopindu-se ulterior în nimicul din care s-a născut. Această diversitate trecătoare, această eterogenitate și efemeritate a conținuturilor *sufletești* este doar o aparență. Aceasta este concepția dominantă a psihologiei

* Spiritul geometric (fr.) (n. tr.).

** Spiritul de finețe (fr.) (n. tr.).

¹ *Œuvres*, I, 34.

secolului al XVIII-lea. O privire pătrunzătoare recunoaște, în această instabilitate liberă a sufletescului, elementele de bază stabile și persistente. Sarcina *științei* este de a aduce la lumină aceste elemente ce se sustrag trăirii nemijlocite și de a le așeza în fața ochilor, în determinația lor clară și în specificitatea lor distinctă. Nu există aici nici o multiplicitate sau diversitate care să nu poată fi redusă în cele din urmă la o sumă de unități; nici o devenire, care să nu se fundamenteze pe o *ființă* constantă. Dacă străbatem drumul de la imaginile sufletesti către izvoarele și originile lor, ni se relevă peste tot această unitate și această simplitate relativă. În afirmarea acestora, psihologia secolului al XVIII-lea se detașează cu încă un pas de liderii săi spirituali, inclusiv de Locke. Acesta din urmă se mulțumise să indice două izvoare diferite ale sufletescului; pe lângă „senzație“, el acordă drepturi și „reflecției“, ca formă independentă și ireductibilă. Însă, discipolii și urmașii săi încearcă, prin diferite metode, să înlăture acest dualism și să caute un principiu cert, „unitar“. Berkeley și Hume sintetizează „senzația“ și „reflecția“ într-o singură expresie, „percepția“, încercând să arate că această expresie exhaustivează orice dat al experienței interioare sau exterioare, ca obiect al naturii sau conținut al propriului eu. Însuși Condillac și-a văzut propriul merit și progresul considerabil pe care a crezut că l-a realizat față de Locke, în faptul că a păstrat metoda generală a acestuia dar, în același timp, a aplicat-o unui nou domeniu de fapte sufletesti. Arta analitică a lui Locke este confirmată prin diviziunea *ideilor*, însă se oprește aici. Ea arată modul în care fiecare reprezentare complexă se constituie din componentele percepției senzoriale sau ale percepției de sine și modalitatea în care acestea trebuie să se îmbine pentru a permite geneza multiplelor forme ale imaginilor sufletesti. Așa cum îi reproșează Condillac, Locke se oprește la această analiză a *imaginilor*. El își limitează demersul la aceasta, în loc să-l extindă asupra totalității evenimentelor și *acțiunilor* psihice, în loc să cerceteze diferitele *proces*e psihice, în funcție de originea lor. În acest punct, rămâne deschis cercetării un domeniu amplu, abia prefigurat, a cărui bogăție pare nelimitată. Locke a așezat lângă cele mai simple date ale simțurilor, lângă reprezentările văzului și ale auzului, ale simțului tactil și locomotor, ale gustului și mirosului, diferitele clase de procese psihice, ca unități originare și indestructibile. Atenția și comparația, diferențierea și conexiunea, dorința și voința, fiecare dintre acestea îi apar ca acte independente care se manifestă doar în trăirea nemijlocită, însă care nu mai pot fi explicate prin altceva. Dar, prin aceasta, întreaga metodă deductivă ajunge, de fapt, la desăvârșire. Astfel, acum, la fel ca înainte, existența psihică ne apare

ca o multiplicitate ireductibilă ce se poate *descrie* în particularitățile sale, dar care nu se mai *explică* prin și nu se mai *deduce* din calități simple originare. Această metodă deductivă trebuie să fie privită cu toată seriozitatea și, în acest sens, maxima valorizată de către Locke în domeniul ideilor să fie aplicată și întregii *procesualități* psihice. Chiar și aici trebuie să arătăm că prezumtiva „nemijlocire“ este doar aparență, că nu rezistă privirii pătrunzătoare a analizei științifice. Actele individuale ale sufletului, în diferențierea lor, nu sunt în nici un caz ceva originar. Mai mult, ele se află sub imperiul *devenirii* și al *intermedierii*. Pentru a le înțelege și a le cunoaște în adevărata lor natură, trebuie să reconstituim calea acestei devenirii, trebuie să urmărim modul în care, pornind de la cele mai simple date ale simțurilor pe care sufletul le primește, capacitatea lui de a le sesiza, de a le compara, diferenția, separa și combina, se dezvoltă treptat. Acesta este scopul pe care *Traité des sensations* al lui Condillac și-l propune. Se pare că aici demersul analitic își aduce un nou triumf, care nu este inferior realizărilor sale din domeniul științei naturii sau celor privind explicația științifică a lumii corporale. Realitatea corporală și psihică vor fi aduse acum la același numitor; ele se constituie din elemente egale și se relaționează după aceleași legi.¹

Pe lângă aceste două tipuri de realități, există și o altă realitate care nu poate fi acceptată ca un simplu dat, ci care trebuie analizată din perspectiva originii sale. Doar în măsura în care ne întrebăm asupra originii sale, ea va fi subordonată dominației legii și rațiunii. Este vorba despre acea ordine care ni se arată sub forma *statului* și a *societății*. Exact în această ordine se va naște omul; el nu o creează și nu o configurează, ci o găsește în fața sa iar ceea ce se va pretinde de la el este să se deprindă cu această formă. Chiar și în acest caz, supunerea pasivă își are limitele sale. De îndată ce forța gândirii se amplifică în om, ea se opune acestui fel de realitate. Ea o cheamă în fața scaunului său de judecător și o interoghează cu privire la titlurile ei de drept, la fundamentul adevărului și al valorii sale. Și iarăși, în acest proces, existența socială trebuie acceptată pentru că ea va fi tratată asemeni unei realități *psihice* ce aspiră la cunoașterea conceptuală. Din nou, înainte de toate, acum începe delimitarea *părților*: voința generală a statului va fi abordată ca și cum ar consta din voințe particulare și ar fi luat ființă prin unirea acestora. Pe baza acestei acceptări fundamentale se va impune o viziune *organicistă* asupra

¹ Pentru o imagine de ansamblu, vezi *Traité des sensations* al lui Condillac, cât și *Extrait raisonné*, pe care Condillac l-a introdus în edițiile ulterioare ale operei sale (ed. Georges Lyon, Paris, 1921, p. 32 și urm.).

statului, adoptându-se în același timp metodologia care își demonstrase eficiența în descoperirea legilor universale ale lumii corporale. În această privință, Hobbes a fost precursorul secolului al XVIII-lea. Principiul de bază al teoriei sale politice, și anume că statul ar fi un „corp“, nu înseamnă pentru el nimic altceva decât faptul că același *demers* al gândirii, care ne-a condus la înțelegerea exactă a naturii corpurilor fizice, poate fi aplicat fără restricție și în cazul statului. Ceea ce Hobbes spune în *special* despre gândire, respectiv că ea ar fi un „calcul“ și că fiecare calcul ar fi o adunare sau o scădere, este valabil și în cazul gândirii politice. De asemenea, această gândire trebuie să desfășoare mai întâi legătura ce s-a stabilit între voințele individuale pentru ca imediat, în maniera sa proprie și pe baza demersului său caracteristic, să realizeze o altă nouă. Astfel, Hobbes dizolvă *status civilis** în *status naturalis***, suspendând în acest fel fiecare legătură a voințelor individuale, pentru a lăsa ca rest doar antagonismul lor temporar, „războiul tuturor împotriva tuturor“. Dar tocmai din această negație, decurge conținutul pozitiv al legii statului în necondiționarea și nelimitarea sa. *Proveniența* voinței statului din forma contractului va fi descrisă pentru că doar prin el va fi recunoscut conținutul acesteia și doar datorită acestuia, poate fi întemeiată. În aceasta constă legătura pe care Hobbes o stabilește între teoria naturii și cea a statului: ambele sunt aplicări diferite ale ideilor sale *logice* de bază, conform cărora cunoașterea autentică umană este doar aceea care *se constituie* din primele sale elemente. Fiecare configurare veritabilă a conceptului, fiecare definiție exhaustivă și desăvârșită, trebuie să pornească de la acest punct. Ea nu poate fi decât o definiție „cauzală“. Filosofia, în ansamblul ei, va fi concepută ca o chintesență a unor astfel de definiții cauzale: ea nu este altceva decât cunoașterea completă a efectelor în funcție de cauzele lor, a rezultatelor provenite din totalitatea intermediilor și condițiilor lor. Teoria despre stat și societate, dezvoltată de către secolul al XVIII-lea, a preluat arareori fără rezerve *conținutul* doctrinei lui Hobbes. Însă, ea a fost profund marcată de *forma* ei. Ea se constituie pe baza teoriei contractului, ale cărei premise fundamentale le preia din gândirea antică și medievală; în același timp, pornind de la aceste premise, ea produce o transformare caracteristică ce provine și din influența imaginii moderne natural-științifice despre lume. În cadrul acestui domeniu se va decide de acum înainte victoria metodei „rezolutive“ și a celei „compozitive“. Sociologia va fi configurată după modelul fizicii și al psihologiei analitice.

* Statul civil (*lat.*) (n. tr.).

** Statul natural (*lat.*) (n. tr.).

Demersul ei – explică B. Condillac în *Traité de Systèmes* – constă în faptul că ea ne învață să recunoaștem în societate un „corp artificial“ ce se compune din părți care se influențează reciproc. Întregul acestui corp trebuie astfel configurat încât nici o clasă particulară de cetățeni, prin anumite privilegii de care se bucură, să nu perturbe echilibrul și armonia întregului, astfel încât, toate interesele particulare să fie direcționate spre binele întregului, subordonându-se acestuia.¹ Prin această formulare, problema sociologiei și a politicii devine în aceeași măsură o problemă de *statică*. Chiar și Montesquieu, în lucrarea *Despre spiritul legilor*, consideră că cea mai importantă sarcină a sa constă în această problemă a transformării. Montesquieu nu vrea să descrie sau să prezinte formele și tipurile constituțiilor de stat din punct de vedere empiric – forma despotismului, a monarhiei constituționale, a constituției republicane – în funcție de natura lor. Intenția sa este de a le configura în funcție de forțele pe care ele se constituie. *Cunoașterea* acestor forțe este necesară în momentul în care ele sunt îndreptate spre *scopul* lor de drept; când trebuie să arătăm în ce mod și prin ce mijloace pot să contribuie la elaborarea unei constituții de stat care ar satisface aspirația celei mai mari libertăți posibile. Așa cum a încercat să arate Montesquieu, o astfel de libertate este posibilă atunci și numai atunci când fiecare forță individuală este limitată printr-o altă care i se opune, fiind astfel ținută în frâu. Renunțarea teoriei a lui Montesquieu despre „împărțirea puterilor“ nu este altceva decât realizarea consecventă și aplicarea concretă a acestei idei de bază. Prin aceasta se dorește ca echilibrul *dinamic*, care există în formele de stat imperfecte, să se transforme într-un echilibru *static*; această teorie vrea să arate ce relații se impun în mod necesar între puterile individuale, astfel încât nici una să nu primeze, ci toate, în măsura în care păstrează reciproc distanța, să permită libertatea unui spațiu de mișcare cât mai extins. Idealul propus de teoria statului a lui Montesquieu este acela al unei „guvernări mixte“, în care reîntoarcerea la despotism va fi împiedicată prin faptul că forma mixtă a fost stabilită atât de înțelept și de precaut, încât deviația unei forțe, pe de o parte, determină reacția contrară a unei alte forțe, pe de altă parte, iar prin aceasta, echilibrul căutat se produce de la sine. Prin aceste considerații, Montesquieu crede că ordonează într-o schemă conceptuală multiplicitatea și diversitatea nevăzută a formelor de stat disponibile empiric și, prin aceasta, că le poate stăpâni. Această ordonare și fundamentare principială constituie scopul său ultim. „Am stabilit principiile – spune el în *Prefața* la *Despre spiritul legilor* – și am văzut cazurile particulare supunându-li-se ca

¹ Condillac, *Traité de Systèmes*, partea a II-a, cap. XV.

de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decât o urmare a lor și că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală.¹ De aceea, în acest domeniu, *metoda* rațiunii este exact aceeași care a fost utilizată și în cadrul cunoașterii naturii și a celei psihologice. Ea constă în a porni de la fapte bine stabilite, obținute prin experiment, fără ca acestea să rămână la *simpul* stadiu de fapte. Acea „coexistență” exterioară a faptelor va fi transformată într-o *interioritate existențială* reciprocă a acestora. Cunoscută îndeaproape, simpla coexistență de la început va apărea ca dependență; forma agregatului trebuie să fie înlocuită cu cea a sistemului. Această ultimă cerință nu poate fi impusă din exterior faptelor particulare, ci ea trebuie să izvorască din ele însele. „Principiile” pe care trebuie să le căutăm și fără de care nu este posibilă o cunoaștere certă în nici un domeniu, nu sunt puncte de pornire ale gândirii alese întâmplător care s-au impus experienței concrete și în funcție de care aceasta va fi modelată. Mai mult, ele constituie condițiile generale spre care ne poate conduce doar analiza completă a ceea ce este dat în experiență. Drumul la care a purces gândirea conduce, în fizică, la fel ca în psihologie și politică, de la particular la general; însăși această trecere nu ar fi posibilă dacă fiecare particular ca atare n-ar fi subsumat deja unei reguli universale, dacă generalul nu ar fi deja de la început închis în el, și dacă n-ar fi fost în același timp „investit” în el. Cu aceasta, conceptul de „principiu” renunță desigur la orice caracter *absolut* la care a avut pretenția în marile sisteme metafizice din secolul al XVII-lea. El se mulțumește cu o valabilitate *relativă*; el vrea să desemneze doar punctul terminus din perioada respectivă la care gândirea, în evoluția sa, a ajuns. Toate acestea sunt spuse cu rezerva că ea poate să-l părăscască din nou și să-l depășească. Conform acestei relativități, conceptul de „principiu” devine dependent de poziția și de forma științei. Astfel, de exemplu, una și aceeași teză, care va fi introdusă ca principiu *într-o* știință, poate apărea *într-o alta* drept consecință derivată. „Punctul asupra căruia trebuie să insistăm în cercetarea principiilor unei științe – spune d’Alembert – este determinat prin natura ei, aceasta însemnând, prin punctul de vedere din care ea își consideră obiectul. Recunosc că principiile de la care pornim în acest caz sunt derivări secundare de la principiile adevărate necunoscute nouă și astfel, poate mai degrabă meritau numele de concluzii, decât de cel de principii. Însă, nu este necesar ca aceste concluzii să fie în sine principii prime; este suficient că ele *sunt* pentru noi și că le putem folosi în

¹ Citat după Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964, p. 5.

acest sens.¹ Relativitatea cunoscută și recunoscută aici nu ascunde în sine nici o consecință și nici un pericol sceptic. Dimpotrivă, ea este doar expresia faptului că rațiunii, în evoluția sa continuă, nu îi sunt puse limite de neînălțurat, ci că orice punct terminus, în aparență atins, poate și trebuie să constituie pentru ea un nou început.

Din tot ceea ce am spus până aici, este evident că, dacă vom compara gândirea secolului al XVIII-lea cu cea a secolului al XVII-lea, nu vom găsi nicăieri, între acestea, o *ruptură* reală. Noul ideal al cunoașterii se dezvoltă continuu din premisele pe care logica și teoria științifică ale secolului al XVII-lea, în special, le crease prin Descartes și Leibniz. Diferența modului de gândire nu înseamnă o transformare radicală; ea se exprimă doar ca mutație de *accent*. Din ce în ce mai mult, accentul va fi deplasat de la *general* la *particular*, de la *principii* la *fenomene*. Însă, premisa de bază conform căreia între cele două domenii nu există opoziție, ci o *interdependență* pură rămâne, înainte de toate – văzută din perspectiva scepticismului lui Hume, care conține în sine o nouă modalitate fundamentală de interogare – valabilă. „Încrederea în sine a rațiunii” nu este nicăieri afectată. Înainte de toate, *cerința de unitate* a raționalismului și-a păstrat întreaga sa putere asupra spiritelor. Conceptul de unitate și cel de știință sunt și rămân concepte pure care se condiționează reciproc. „Toate științele în ansamblul lor – spune d’Alembert, repetând doar teoremele fundamentale inițiale din *Regulae ad directionem ingenii* a lui Descartes – nu sunt altceva decât expresia forței de gândire umane care este una și aceeași întotdeauna și care rămâne în permanență identică cu sine, atât multiplă cât și diferită, pe cât de diferite sunt obiectele cărora li se dedică.” Secolul al XVII-lea își datorează rezistența și ermetismul intrinsec, pe care le-a atins în special în cultura clasicismului francez, consecvenței și rigurozității cu care a ținut la această cerință de unitate și pe care a extins-o asupra tuturor domeniilor spiritului și vieții. Această pretenție se impune nu doar în știință, ci și în religie, politică sau literatură. *Un roi, une loi, une foi**: aceasta este maxima ce stă la baza epocii. În trecerea spre secolul al XVIII-lea, se pare că acest *absolutism* al ideii de unitate își pierde forța, se pare că este supus la îngrădiri și nenumărate concesii. Însă, aceste modificări și concesii nu periclitează nucleul ideii înseși. Astfel, *funcția* de unificare ca atare rămâne recunoscută ca funcție fundamentală a rațiunii. Ordinea și dominarea rațională a ceea ce

¹ D’Alembert, articolul: „Eléments de science” din *Encyclopédie*, vezi *Elements de Philosophie*, IV; *Mélanges de Littérature, d’Histoire et de Philosophie*, IV, p. 35 și urm.

* Un regu, o lege, o credință (fr.) (n. tr.).

este dat nu sunt posibile fără unificarea riguroasă a acestuia. *A cunoaște* o multiplicitate înseamnă a-i pune componentele într-o astfel de relație încât, pornind de la un punct stabilit, să o putem „străbate“ ținând cont de o regulă constantă și generală. Această formă a înțelegerii *discursive* a fost prezentată de către Descartes drept norma fundamentală a cunoașterii de tip matematic. Fiecare operație matematică – arătase el – vizează în cele din urmă determinarea proporției dintre o mărime „necunoscută“ și o alta cunoscută. Totuși, această proporție poate fi concepută la modul cel mai riguros doar atunci când necunoscutul și cunoscutul participă la o „natură comună“. Ambele trebuie să fie reprezentate sub forma *mărimii* și astfel, în calitate de mărimi, să poată fi obținute și deduse prin repetarea uneia și aceleiași unități numerice. De aceea, forma discursivă a cunoașterii are caracterul *reducției*: ea pornește de la complex spre *simplu*, de la diversitatea aparentă la identitatea ce îi stă la bază. Gândirea secolului al XVIII-lea se sprijină pe această sarcină fundamentală și încearcă să o direcționeze spre domenii tot mai îndepărtate. Datorită acestei extinderi, conceptul de „calcul“ își pierde semnificația sa exclusiv matematică. El nu este aplicat doar la mărimi și numere, ci se extinde, din domeniul cantităților și asupra domeniului calităților pure. Aceasta se întâmplă deoarece și calitățile relaționează, determinându-se reciproc după o *ordine* bine stabilită. Când acest fapt este posibil, este suficient să stabilim legile generale ale acestei ordini pentru ca, prin ele și datorită lor, să recunoaștem domeniul de ansamblu în care acestea sunt valabile. De aceea, conceptul de „calcul“ este tot atât de răspândit ca și cel de știință. El poate fi aplicat în orice situație în care raporturile unei multiplicități se explică și se determină prin relații fundamentale certe. Condillac, care în lucrarea sa, *La langue des calcul*, reliefează pentru prima dată, cu foarte mare precizie acest concept general al științei, a încercat să ofere în psihologia sa o probă și o aplicație singulară a acestuia. Pentru el, care se sprijină în totalitate pe conceptul *cartezian* al sufletului, pe imaterialitatea și spiritualitatea sa, nu există nici o îndoială că o matematizare *nemijlocită* a psihicului nu este posibilă. O asemenea aplicare directă a conceptelor de mărime este valabilă doar acolo unde *obiectul* însuși se compune din părți care pot fi asamblate. Deci, această aplicare are loc doar în domeniul substanței corporale, definită prin întinderea pură și nu în domeniul substanței gânditoare, „indivizibile“. Însă, această opoziție fundamentală, această diferență *substanțială* de neînălțurat, care există între corp și suflet, nu impune nici o barieră de netrecut *funcției* pure a cunoașterii de tip analitic. Această funcție se află în afara tuturor diferențelor obiective; în puritatea

forme sale și în exercitarea sa formală, ea nu este legată, în nici un punct, de premise contextuale determinate. Dacă psihicul nu se *divide* în părți asemeni corporalului, atunci totuși, la nivel ideatic, el se descompune în momente și elemente constitutive. Pentru realizarea acestei descompunerii, este necesar să se depășească aparenta sa structură multiplă, prin înțelegerea ei ca *evoluție* continuă dintr-un nucleu și dintr-o origine comună, dintr-un fenomen original al *sufletescului în general*. Imaginea renumită pe care Condillac o așează în centrul psihologiei sale vine în sprijinul acestei înțelegeri. El pornește de la presuposiția unei statui de marmură care va fi treptat „însuflețită“ și înzestrată cu un conținut tot mai bogat de viață psihică, într-un asemenea mod încât marmura va fi plăcut impresionată și marcată de simțurile particulare și de calitățile specifice ale acestora. Trebuie arătat cum șirul continuu al acestor „impresii“ și ordinea temporală în care acestea vor fi produse sunt suficiente pentru construirea totalității existenței psihice, în toată plinătatea și în toate subtilitățile complexității sale. *Producerea* vieții psihice pe această cale înseamnă, în același timp, *reducerea* sa. În acest sens, se arată acum că tot ceea ce noi numim realitate psihică și trăim ca atare, este, în fond, doar o repetare și o reorganizare a unei calități fundamentale determinate – tocmai acea calitate ce a fost deja închisă în cea mai simplă senzație. Senzația trasează limita între lumea corporală și cea psihică, între marmură, ca „materie“ moartă și o esență vie și însuflețită. Dacă această limită este doar o singură dată depășită *în cadrul* dimensiunii psihice, nu se mai impune nici o altă pregătire și nici alte noi creații principale. Ceea ce noi obișnuim să considerăm astfel de noi creații, rezultate din punerea față în față a „celor mai înalte“ forțe ale spiritului cu viața senzorială a sufletului, sunt de fapt doar o metamorfoză a elementelor originare ale senzației. Toată gândirea și toate judecățile, întreaga dorință și voință, toată forța fanteziei și a configurației artistice nu se supun, considerate din punct de vedere *calitativ*, noului, diferit prin esență, ci acestui element original. Spiritul nu creează și nu născocesc nimic; el reconstituie și combină. Dar, în însăși această reconstituire, el poate să demonstreze o forță aproape inepuizabilă. El extinde universul vizibil dincolo de toate limitele; el avansează în infinitatea spațiului și a timpului, fiind preocupat simultan și neconținut de producerea de noi structuri. Dar, de fapt, el are de-a face doar cu sine însuși și cu *ideile lui simple*. Acestea construiesc temelia pe care întreaga construcție a lumii sale, atât „exterioară“ cât și „interioară“, se sprijină și la care el nu va putea renunța niciodată.

Încercarea pe care Condillac o întreprinde aici, aceea de a dovedi că orice realitate psihică este doar o transformare, o *metamorfoză* a celor mai simple

senzații, va fi preluată și continuată de către Helvétius în opera sa, *Despre spirit*¹. Efectul pe care această operă, mai puțin originală, l-a produs asupra literaturii filosofice a secolului al XVIII-lea, este explicabil prin faptul că epoca a găsit aici accentuată o trăsătură de bază a gândirii sale, într-o exagerare aproape parodică. În această exagerare apare distinct bariera metodică și pericolul acestui mod de gândire. Acesta constă în *nivelarea* care amenință conștiința prin faptul că ea își neagă conținutul și că va fi acceptată ca simplă mască, ca travestire. Gândirea analitică înlătură conținuturilor psihice această mască; ea le demască descoperindu-le unitatea pură, în locul multiplicității lor aparente și a diversității lor intrinseci. Atât diferența de *structuri* cât și cea de *valori* dispăre, dovedindu-se a fi o iluzie. Astfel, în interiorul psihicului nu mai există acum nici un *jos* și nici un *sus*, nimic *superior* și nimic *inferior*. Toate aparțin aceluiași nivel; totul a devenit echivalent și în aceeași măsură valabil. Înainte de toate, Helvétius abordează lucrurile în acest mod, în domeniul *eticii*. Intenția sa principală este de a înlătura din acesta toate diferențierile artificiale care fundamentează convenția și care au încercat să-i obțină acesteia vreun drept. Acolo unde etica tradițională vorbea despre o clasă specială de senzații „morale“, unde credea că descoperă în oameni un „sentiment de simpatie“ originar care opunea rezistență instinctelor senzorial-egoiste ale lor, dominându-le și reprimându-le, acolo încearcă el să arate cât de puțin va fi justificată o astfel de „ipoteză“ a realității simple a sentimentelor și acțiunilor umane. Cel care aderă în mod natural și fără prejudecăți la această realitate, nu va descoperi în ea nimic din acest dualism prezumtiv. El găsește în permanență doar același impuls uniform. El observă că tot ceea ce este considerat drept devotament dezinteresat, curaj și jertfă, se diferențiază doar după nume și nu după faptă, de instinctele elementare ale naturii umane, de dorințele și pasiunile „cele mai de jos“. Nu există nici o măsură morală ce se ridică deasupra acestui nivel: deoarece, luând în considerare modul în care sunt înțelese scopurile superioare ale voinței și care pot să reflecte bunuri suprapământești și finalități suprasenzoriale, el rămâne în cercul egoismului, al mândriei și al vanității. Ceea ce reușește societatea este doar sublimarea și resimbolizarea instinctelor primare și nu reprimarea lor – doar acest aspect poate să-l pretindă de la indivizi. Același punct de vedere trebuie valorizat și în abordarea lumii *teoretice*. După Helvétius, pe cât de puțin există diferențe de valoare fundamentale etice, tot atât de puțin există diferențe de formă, radicale teoretice. Mai mult, totul „curge“ într-o singură masă nediferențiată de

¹ Vezi Helvétius, *Despre spirit*, trad. I. Firu, Editura Științifică, București, 1959, p. 14.

senzații. Ceea ce noi numim judecată și cunoaștere, imaginație și memorie, intelect și rațiune, nu sunt în nici un caz forțe specifice proprii și originare ale sufletului. Chiar și în această privință s-a produs o resimbolizare. Deși avem impresia că ne-am ridicat deasupra senzației, de fapt a avut loc doar o modificare subtilă a acesteia, dându-i-se un alt înveliș. Atitudinii critice, care înlătură acest înveliș, orice demers teoretic îi apare în aceeași structură. Toate operațiile spiritului se explică prin *judecată*; ea constă în înțelegerea asemănărilor și deosebirilor (*convenances* și *disconvenances*) între ideile singulare. Însă, chiar și această cunoaștere a asemănării și diferenței presupune un *anamnesis** originar, ca analogon perfect al percepției unei calități sensibile, chiar identic cu aceasta. „*Judec* sau *simt* că din două obiecte, unul pe care-l numesc *stânjen* face asupra mea o impresie diferită de acela pe care-l numesc *picior*; că acea culoare pe care eu o numesc *roșie* îmi impresionează altfel ochiul decât aceea pe care o numesc *galbenă*. Din aceasta trag concluzia că într-un asemenea caz, *a judeca* nu este altceva decât *a simți*.“¹ Așa cum se observă, prin aceasta, atât construcția valorilor etice cât și construcția logic-ierarhizată a cunoașterii, vor fi înlăturate radical; ambele vor fi demolate până la bază deoarece, se crede că doar astfel se poate găsi un fundament de nezdrunținat. Ar fi eronat dacă – așa cum adesea s-a întâmplat -- intuiția fundamentală pe care Helvétius o prezintă aici va fi considerată tipică pentru *conținutul* filosofiei Iluminismului, sau doar pentru modul de gândire al enciclopedismului francez. Deja în cadrul acestuia din urmă, asupra operei lui Helvétius s-a adus o aspră critică: premisele acesteia sunt regăsite la cele mai importante nume ale literaturii filosofice franceze, precum Turgot și Diderot. Totuși, un fapt este evident: și la Helvétius și la Condillac funcționează o anumită *metodică*, determinantă și caracteristică pentru întregul secol al XVIII-lea; o formă de gândire în care se aflau conținute anticipat realizările sale pozitive împreună cu limitele lor imanente, victoriile și înfrângerile sale.

2 Am abordat până acum modul de gândire al secolului al XVIII-lea în contextul evoluției spiritului analitic, așa cum s-a conturat acesta, înainte de toate, în Franța. În acea perioadă, Franța era locul și țara clasică a analizei: deoarece, pe analiză își construise Descartes reforma, transformând

* Reamintire, rememorare (gr.) (n. tr.).

¹ Helvétius, *op. cit.*, p. 14.

decisiv filosofia. Începând cu mijlocul secolului al XVII-lea, acest spirit cartezian pătrunde în toate domeniile. El nu domină doar filosofia, ci și literatura, morala, politica, teoria statului și a societății. În plus, el se poate impune și în interiorul *teologiei*, conferindu-i acesteia o nouă configurație.¹ Dar, atât în filosofie cât și în istoria spiritului în general, această influență este de necontestat. O dată cu filosofia lui Leibniz asistăm la geneza unei noi puteri spirituale. În aceasta nu se va schimba doar conținutul imaginii despre lume, ci în ea va pătrunde o nouă formă și o nouă tendință fundamentală a gândirii. Desigur, în primul rând, se pare că Leibniz continuă pur și simplu opera lui Descartes, încercând să trezească forțele adormite ale acesteia și să le dezvolte în plenitudinea lor. Așa cum performanța sa matematică, cum „analiza infinitului“ este de inspirație carteziană și cum aceasta vrea să fie doar continuarea consecventă și desăvârșirea sistematică a geometriei analitice, tot așa se întâmplă și în cazul *logicii* lui Leibniz. Această logică își stabilește punctul de pornire în *combinatorică* încercând să o dezvolte până la nivelul unei teorii generale a formelor de gândire. Pentru Leibniz este clar că dezvoltarea acestei teorii a formelor și realizarea idealului unei *scientia generalis**, pot fi atinse doar prin progresul analizei. Acest obiectiv *singular* concentrează de acum înainte toate încercările sale logice. Principalul scop era alcătuirea unui „alfabet al ideilor“, descompunerea tuturor formelor de gândire complexe în elementele lor, în cele mai simple operații de bază, în același fel cum, în teoria numerelor, fiecare număr poate fi conceput și prezentat ca un produs de numere prime. Se pare că unitatea, uniformitatea, simplitatea și *egalitatea* logică constituie aici ultimul și cel mai înalt scop al gândirii. Toate propozițiile adevărate, în măsura în care ele aparțin domeniului adevărilor rațional-exacte, „etern“, sunt propoziții „virtual-identice“ care se explică prin principiul identității și al contradicției. Putem încerca – așa cum a făcut-o Louis Couturat, în expunerea sa excepțională – să abordăm *întregul* logicii lui Leibniz din acest punct de vedere, având posibilitatea ca, pornind de aici, să includem în acest cerc și gnoseologia și filosofia naturii, și metafizica sa. Cu aceasta, vom respecta indicația lui Leibniz, pe care acesta a ținut tot timpul să o reamintească, anume că între logica și matematica sa, pe de o parte și metafizica sa, pe de altă parte, nu se înalță nici un perete

¹ Mai multe informații asupra acestui fapt în prezentarea lui Gustave Lanson, „L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française“, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, astăzi în *Etudes d'histoire littéraire*, Paris, 1929, p. 58 și urm.

* Știința generală (*lat.*) (n. tr.).

despărțitor, că întreaga sa filosofie este matematică și provine din cele mai intime fundamente ale matematicii.

Dacă reflectăm asupra acestei legături indisolubile, remarcăm deja că motivul principal luat în considerare până aici este extrem de semnificativ și de indispensabil pentru sistemul lumii conceptuale leibniziene. Pe cât de profund ne adâncim în semnificația și unicitatea conceptului leibnizian de *substanță*, pe atât de evident ne apare că el conține în sine o nouă cotitură, nu doar din punct de vedere al conținutului, ci și din punct de vedere formal. O logică ce se fundamentează exclusiv pe conceptul de identitate, o logică pentru care sensul cunoașterii constă în *reducerea* multiplicității la unitate, a schimbării la constanță, a diversității la asemănare, o astfel de logică nu ar înțelege, într-un mod satisfăcător, conținutul noului concept de substanță. Metafizica lui Leibniz se diferențiază de cea a lui Descartes și de cea a lui Spinoza prin faptul că ea, în locul dualismului cartezian și al monismului spinozist, așează un „univers plural”. „Monada” leibniziană nu este o unitate aritmetică, pur *numerică*, ci este o unitate *dinamică*. Adevăratul corelat al acestei unități nu este unicitatea, ci înfinitatea. Fiecare monadă constituie un punct central de forță, viu, iar bogăția și diversitatea înfinită a acestuia dă adevărata unitate a lumii. Monada există și „este” doar în măsura în care este *activă*. Activitatea ei constă în a trece în permanență la stări noi, dezvoltându-se continuu din acestea. „Natura monadei este de a fi *fertilă* și de a naște din sine întotdeauna o nouă multiplicitate.” Astfel, fiecare moment simplu al monadei închide în sine trecutul acesteia și poartă cu sine viitorul. Nici unul dintre aceste momente nu este *asemănător* altuia; niciodată nu se descompune în aceeași sumă de „proprietăți” pur statice. Fiecare determinație ce poate fi găsită aici, poate fi înțelcasă doar în *trecere*. Faptul că ea poate fi cunoscută și concepută rațional nu se bazează pe faptul că noi o putem fixa într-o singură caracteristică a sa, ci pe faptul că înțelegem regula acestei treceri, că o putem actualiza în *legitatea* ei specifică. Ducând această idee până la capăt, se observă că motivul logic de bază, ce stăpânește și străbate concepția despre lume a lui Leibniz, este doar în aparență motivul identității. În locul acelei identități analitice a lui Descartes și Spinoza, aici este vorba despre principiul *continuității*. Pe acesta se clădește atât matematica lui Leibniz, cât și întreaga sa metafizică. Continuitate înseamnă unitate *în* multiplicitate, ființă *în* devenire, permanență *în* schimbare. Ea înseamnă un raport care se poate exprima doar în schimbul și diversitatea continuă a determinațiilor, care *pretinde* multiplicitatea tot atât de necesar, de originar și de esențial ca și unitatea. Chiar și raportul

dintre general și particular apare acum într-o nouă lumină. Mai mult, se pare că Leibniz mai ține încă la prioritatea generalului și la „primatul“ lui logic. Scopul suprem al oricărei cunoașteri constă în cunoașterea „adevărurilor eterne“ care reprezintă un raport general și necesar între idei, între subiectul și predicatul judecății. Doar adevărurile factice, pur *contingente* nu sunt suficiente acestui model logic; ele vor fi cunoscute tot mai clar și mai distinct pe măsură ce se reușește explicitarea lor prin determinații pur raționale. Acest scop poate fi *atins* doar de către un intelect divin și nu prin cunoașterea finită umană. Totuși, el constituie norma după care cunoașterea umană limitată trebuie să se orienteze, steaua călăuzitoare pe care aceasta trebuie să o urmeze. Pe de altă parte, conform intuiției profunde ce domină logica și gnoseologia lui Leibniz, nu există doar un raport de subsumare între general și particular. Nu este vorba doar de *subordonarea* unuia față de altul, ci de a cunoaște cum fiecare participă și este *intemeiat* în acest raport. De aceea, pe lângă principiul identității, ca normă a adevărului, apare, în aceeași măsură îndreptățit și indispensabil, *principiul rațiunii suficiente* care constituie pentru Leibniz premisa tuturor *adevărurilor de fapt*. Așa cum matematica stă sub principiul identității, la baza fizicii se află principiul rațiunii suficiente. Ea nu se rezumă la constatarea raporturilor pur conceptuale; ea nu rămâne la stadiul de corespondență sau noncorespondență a ideilor. Mai mult, ea trebuie să ia ca punct de pornire experiența sensibilă. Însă, pe de altă parte, nu se poate mulțumi cu simpla înșiruire a experimentelor și cu abordarea acestora în simpla lor *aglomerare*. În locul unui asemenea agregat, ea revendică un sistem; ea poate ajunge la acesta doar dacă reușește să consolideze structura liberă a *faptelor* și să le relaționeze astfel încât aceasta să apară ca o chintesență de „cauze“ și „efecte“. Prin aceasta, coexistența spațială și succesiunea temporală devin pentru prima dată o „legătură“ veritabilă, legătură în care fiecare membru îl determină și îl condiționează pe celălalt după anumite reguli, astfel încât din fiecare stare particulară a universului – atunci când aceasta este cunoscută în totalitate – să poată fi „citită“ totalitatea fenomenelor sale.

Nu intenționăm să analizăm *conținutul* acestei intuiții fundamentale, ci ne mulțumim să surprindem *structura* ei pur *categorială*. Astfel, rezultă că în interiorul acestei noi perspective, conceptul de *întreg* a câștigat o semnificație mai profundă. Ceea ce este conceput ca *întreg* al lumii, nu se mai explică acum printr-o sumă simplă de părți, nu mai este prezentat exhaustiv prin acestea. Totalitatea apare ca fiind una „organică“ și nu „mecanică“; ființa ei nu constă în suma părților, ci le premerge, făcându-le posibile de la început

prin însăși natura și esența ei. În tocmai acest fapt constă diferența decisivă dintre unitatea monadei și cea a atomului. Atomul este elementul și componenta fundamentală a lucrurilor, în sensul că el este singurul *rest* care rămâne după diviziunea lor. El este un „unu“ ce *se opune* într-o oarecare măsură multiplicității; ceva care, vizavi de orice încercare de a fi divizat în subpărți, persistă în imuabilitatea, stabilitatea și în indivizibilitatea sa. Dimpotrivă, monada nu cunoaște o asemenea opoziție; pentru ea nu există alternativa de a fi ca unitate sau ca multiplicitate, nici aceea de a se descompune pe sine într-unul dintre aceste două momente, ci este doar relația lor reciprocă internă, corelația lor necesară. Ea nu este nici Unu, nici Multiplu, mai mult, ea este „expresia multiplicității în unitate“ (*multorum in uno expressio*). Ea este un întreg ce nu constă în și nici nu rezultă din părți, ci unul care ordonează și evidențiază continuu o multiplicitate de determinații. Caracteristica sa apare în astfel de acte progresive de *diferențiere*: o diferențiere care este posibilă și inteligibilă doar sub premisa că structura de ansamblu, din care ea provine, se menține închisă în sine însăși. Natura sau esența *sa* nu se pierde și nici nu constă în succesiunea acestor determinații, ci ea este conținută complet și prezentă în aceeași măsură în fiecare dintre acestea. Pentru Leibniz, această convingere fundamentală se sintetizează, din punct de vedere conceptual și terminologic, în conceptul de *forță*: „forță“ este, conform lui, starea prezentă ce tinde spre o alta, care-i urmează sau pe care o include în sine (*status ipse praesens, dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit*). Monada nu este un întreg agregat, ci unul dinamic, care poate să apară într-o înfinitate de efecte *diferite*, însă care, în aceste *manifestări* infinite ale forței, se confirmă drept unul și același *centru* viu de forță. Această concepție care nu se mai întemeiază pe conceptul de *ființă*, ci pe cel de *activitate* pură, conferă problemei *individualului* un sens cu totul nou. Între limitele logicii analitice, ale logicii identității, această problemă poate fi rezolvată doar dacă individualul va fi explicat prin concepte generale și în același timp nu va fi decât un caz special al acestora. Doar în această relație reciprocă și în această conexiune cu generalul se va putea cunoaște ce înseamnă „a gândi“, ce înseamnă „clar și distinct“. În modul în care se prezintă percepției senzoriale sau intuiției simple, orice individual luat în sine rămâne „confuz“; noi putem să constatăm, într-o impresie de ansamblu indeterminată, că el este, însă nu putem afirma cu exactitate ce este. Cunoașterea acestui „ce“ este lăsată în fiecare caz în seama generalului; ea poate fi dobândită doar prin examinarea naturii genului sau pe baza definiției care fixează o caracteristică generală. De aceea, individualul poate

fi „înțeles“ doar dacă va fi „subsumat“ generalului. Chiar și teoria leibniziană a conceptului se încadrează încă, sub multe aspecte, în această schemă tradițională; și totuși, filosofia *sa* a fost cea care a îndreptat asupra ei o critică decisivă și care *implicit* a schimbat-o și configurat-o. Prin ea, pentru prima dată, individualul obține un *drept propriu* și inalienabil. El nu funcționează doar în calitate de exemplu sau de simplu caz, ci este un fiind *în sine* și valoros *prin sine*. Fiecare substanță individuală, în cadrul sistemului leibnizian, nu este doar o parte, un fragment al universului, ci este acest univers *însuși*, văzut dintr-un anumit loc și dintr-un anumit *punct de vedere*. Iar adevărul ființei este dat doar de către totalitatea acestor puncte de vedere proprii și unice. Acest adevăr nu va fi determinat în sensul că diferitele imagini monadologice ale lumii au o anumită componentă *comună*, prin care ele coincid, constituind astfel un nucleu comun al „obiectivității“. Mai mult, adevărul poate fi conceput și explicat în sensul că fiecare substanță, în măsura în care persistă în sine înșăși și, după o lege proprie, își creează și își dezvoltă reprezentările, este raportată la totalitatea celorlalte tocmai în această creație proprie, intrând, într-o oarecare măsură, în armonie cu acestea. De aceea, ideea centrală a filosofiei lui Leibniz nu trebuie căutată nici în conceptul individualității, nici în cel al universalității. Ambele concepte se explică doar reciproc: ele se reflectă în ele însele și în această reflecție, creează conceptul fundamental al *armoniei*, concept ce constituie punctul de pornire și finalitatea sistemului. În esența noastră proprie – conform scrierii lui Leibniz, *Von der wahren Theologia mystica* – este fixat un germene, o urmă, un simbol al esenței divine și al imaginii ei adevărate. Acest fapt spune că numai ascensiunea supremă a tuturor energiilor individuale și nu nivelarea, egalarea și aplanarea lor, conduce la adevărul ființei, la cea mai înaltă armonie și la simțirea intensă a realității. Prin această idee fundamentală se impune o nouă *orientare* spirituală; nu este vorba doar de o transformare a *rezultatelor* singulare, ci despre deplasarea centrului de greutate ideatic al întregii imagini despre lume.

Se pare că, pentru filosofia secolului al XVIII-lea, această transformare internă nu deține nici o semnificație *nemijlocită*, demonstrabilă din punct de vedere istoric. Deoarece, totalitatea convingerilor filosofice fundamentale ale lui Leibniz nu acționează imediat ca putere vie și prezentă. Secolul al XVIII-lea cunoaște filosofia lui Leibniz mai întâi într-un mod nedesăvârșit, într-o formă pur „exoterică“. Pentru cunoașterea ei s-au făcut trimiteri la puține scrieri care, la fel ca și *Monadologia* și *Teodiceea*, își datorează apariția unei ocazii externe și întâmplătoare, și care conțin această teorie, nu într-o formă de

argumentare conceptuală riguroasă, ci doar într-o transcriere populară cu o formă prescurtată. Opera principală a gnoseologiei leibniziene, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, a fost oferită secolului al XVIII-lea pentru prima dată în anul 1765, într-o ediție pe care Raspe a întocmit-o după manuscrisul din Hannover: într-un timp în care evoluția și configurația conceptuală era determinată în mare parte. De aceea, influența ideilor lui Leibniz este indirectă; ele vor fi eficiente doar în schimbarea pe care au suferit-o în sistemul lui Wolff. *Logica* și metodologia lui Wolff se diferențiază de cele ale lui Leibniz prin faptul că încearcă să reducă multiplicitatea începuturilor lor la o schemă cât mai simplă și mai uniformă. El acordă ideii de armonie, principiului continuității și principiului rațiunii suficiente, locul lor determinat în interiorul sistemului. Însă, pe de altă parte, el încearcă să limiteze independența și semnificația lor originară demonstrându-le drept consecințe și deducții din principiul contradicției. Astfel, conceptele și motivele principale ale sistemului leibnizian vor fi transmise secolului al XVIII-lea doar prin limitări determinate. Ele apar ca fiind văzute printr-un mediu străin și dispersate în acesta. Însă, treptat se impune o mișcare conceptuală care încearcă să înlăture această dispersie și să desființeze această limitare. În Germania, elevul cel mai important al lui Wolff, Alexander Baumgarten, este cel care și-a anunțat independența spirituală și originalitatea în privința acestor puncte. Baumgarten regăsește în metafizica sa și, în special, în proiectul *esteticii* sale, drumul către ideile fundamentale ale lui Leibniz, care până la el nu fuseseră descoperite în adevărata lor lumină. Evoluția esteticii și a filosofiei germane a istoriei se întoarce spre conceperea originală și profundă a problemei individualității, așa cum aceasta a fost descrisă în monadologia leibniziană și în „sistemul armoniei prestabilite”. Dar, chiar și în cadrul culturii franceze a secolului al XVIII-lea, în care predomină încă influența carteziană, anumite idei și probleme fundamentale ale gândirii leibniziene încep treptat să ia amploare. Drumul nu trece prin estetică deoarece aceasta se eliberează cu greu de vraja teoriilor clasiciste ale secolului al XVII-lea; el conduce mai mult prin filosofia naturii și prin știința descriptivă a naturii, în cadrul căroră conceptul de formă începe să se contureze treptat. Ideea leibniziană de evoluție este cea care va fi accentuată acum tot mai mult și care schimbă treptat, din interior, sistemul naturii al secolului al XVIII-lea, dominat de ideea constanței genurilor. De la preluarea ideii dinamicii leibniziene de către Maupertuis și de la apărarea și explicitarea principiului continuității până la fizica și metafizica organicului a lui Diderot și până la primele articole ale unei teorii descriptive a naturii în *Histoire*

naturelle a lui Buffon, putem constata o evoluție continuă. În *Candid*, Voltaire își exersează ironia pe *Teodiceea* lui Leibniz și în scrierea sa despre elementele filosofiei newtoniene îi reproșează acestuia că, și în teoria sa a naturii, conceptele sale inhibaseră progresul științei. „Rațiunea sa insuficientă, continuitatea sa, plinul său, monadele sale etc. – scrie Voltaire în 1741 – sunt germeni ai confuziei din care d-l Wolff a făcut să apară, în mod metodic, 15 volume în 4^o, care vor provoca mai mult ca niciodată capetelor germane gustul de a citi mult și de a înțelege puțin.”¹ Dar Voltaire nu a judecat întotdeauna în acest fel. Acolo unde, ca în *Siècle de Louis XIV*, a încercat să evidențieze structura spirituală de ansamblu a secolului al XVII-lea și să o înțeleagă în forțele ei fundamentale, el nu a putut să-l ignore pe Leibniz și a recunoscut fără reținere semnificația universală a realizărilor sale, luate ca întreg. În generația ulterioară lui Voltaire, în cercul enciclopedismului francez, apare tot mai distinct această schimbare a modului de gândire. Chiar și atunci când combate principiile metafizicii leibniziene, d'Alembert își exprimă admirația în fața genului filosofic și matematic al lui Leibniz. Și articolul lui Diderot despre Leibniz, în *Encyclopedie*, proclamă glorificarea entuziastă a acestuia. Împreună cu Fontenelle, el afirmă că Germania a câștigat prin acest spirit *unic* tot atât de multă onoare ca și Grecia prin Platon, Aristotel și Arhimede, la un loc. Desigur, de la o astfel de glorificare până la pătrunderea reală și până la înțelegerea profundă a *principiilor* filosofiei lui Leibniz, mai este încă un drum lung de parcurs. Dacă dorim să actualizăm *întreaga* structură spirituală a secolului al XVIII-lea și să o înțelegem în toate articulațiile sale, trebuie să defalcăm clar cele două curente ideatice diferite care se împletesc aici. Forma carteziană clasică a analizei și cea nouă sinteză filosofică introdusă de Leibniz acționează aici împreună și se întrepătrund. Drumul de la logica „conceptelor clare și distincte” conduce la logica „originii” și la cea a individualității, – de la geometrie la dinamică și la filosofia dinamică a naturii, de la „mecanism” la „organism”, de la principiul identității la cel al infinității, al continuității și al armoniei. În această opoziție fundamentală se aflau marile sarcini conceptuale pe care gândirea secolului al XVIII-lea trebuia să le rezolve, abordându-le din perspective diferite atât în gnoseologie și în teoria naturii cât și în psihologie, în teoria statului și a societății, în filosofia religiei și în estetică.

¹ Vezi *Correspondența* lui Voltaire, în special scrisorile către Mairan din 5 mai 1741 și către Maupertuis din 10 august 1741.

Capitolul al doilea

Natură și cunoașterea naturii în accepția filosofiei Luminilor

1 Pentru a ne da seama de importanța pe care cunoașterea naturii o deține în prefigurarea și constituirea imaginii moderne despre lume, nu trebuie să insistăm doar asupra trăsăturilor particulare ale *conținutului* acestei imagini, prin care ea s-a configurat în mod decisiv. Numărul acestor influențe pare să fie incomensurabil; și totuși, în el, forța creatoare ce izvorăște din cunoașterea naturii nu se epuizează. Mai mult, realizarea ei fundamentală se află altundeva: ea constă nu atât în noul *conținut* obiectual pe care l-a făcut accesibil spiritului uman, cât mai mult, în noua *funcție* pe care i-o repartizează. Cunoașterea naturii nu conduce doar spre lumea obiectelor, ci ea devine pentru spirit mediul în care el își desăvârșește cunoașterea de sine. Cu aceasta, începe un proces care este mult mai important și mai semnificativ decât orice extindere a simplei *materii*, cu care noua știință a naturii a îmbogățit cunoașterea umană. Creșterea și intensificarea acestei materii ne apare ca fiind nelimitată în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Forma fixă a imaginii antice și medievale despre lume încetează să existe; lumea renunță la un „cosmos” în sensul unei ordini accesibile nemediat intuiției. Spațiul și timpul se extind în infinit: ele nu mai pot fi concepute după un plan bine stabilit, precum în cosmologia antică, în teoria platoniciană a celor cinci corpuri regulate sau în cosmosul ierarhizat aristotelian și nici nu sunt epuizate în măsuri și numere finite. În locul unei singure lumi și al unei singure ființe apare infinitatea lumilor, care se nasc mereu din vlăstarul devenirii și care, luate în parte, constituie doar o singură fază trecătoare în procesul nepuizabil al vieții universului. Însă, esența acestei schimbări radicale nu constă în această extindere nelimitată; mai mult, ea constă în faptul că spiritul, în și prin ea, conștientizează în sine, printr-un act de *anamnesis*, o nouă forță. Orice creștere extensivă ar rămâne inefficientă și l-ar conduce în cele din urmă la viditate, în măsura în

care el nu va ajunge în același timp la o nouă *intensitate* și la o nouă concentrare în sine însuși, care îi va asigura esența proprie și adevărată. Energia sa supremă și cel mai profund adevăr al său nu constau în faptul că poate *să iasă în infinit*, ci că poate *să se afirme* față de acesta; că el se arată pe sine ca fiind *constituit* în unitatea sa pură, a infinității ființei. Deja Giordano Bruno, în care pătrunsese pentru prima dată „noul sentiment” al lumii, a conceput în acest sens relația dintre *eu* și *lume*, dintre subiect și obiect. Devenirea infinită, marele spectacol al lumii care se derulează în fața noastră sunt garanția pentru acel sens mai profund pe care *eul* îl poate găsi doar în el însuși. Forța *rațiunii* este cea care reprezintă pentru noi singura cale de acces la infinit; cea care ne asigură și ne învață cum să-i stabilim acestuia unități de măsură și delimitare astfel încât să nu-l îngrădăm în *extinderea* sa, ci să-l putem cunoaște în legea fundamentală ce îl guvernează. Această legitate a universului, descoperită în gândire și determinată în virtutea acesteia, este corelatul necesar ce-i compensează acestuia incomensurabilitatea intuitivă. Astfel, noua concepție despre natură, văzută din perspectivă spiritual-istorică, provine dintr-un dublu motiv, fiind determinată și formată de forțe în aparență opuse. În ea acționează atât impulsul către individual, concret, faptic cât și către universalul pur; atât impulsul de a ne raporta la lume prin intermediul organelor de simț, cât și cel de a ne ridica deasupra ei pentru ca, astfel, să avem o perspectivă de ansamblu. Avântul și bucuria simțurilor se unesc aici cu forța spiritului; ele vor să se desprindă de tot ceea ce este dat și să se aventureze într-un zbor liber spre tărâmul posibilităților. Conceptul modern de natură, așa cum a fost configurat tot mai clar încă din perioada Renașterii și așa cum și-a căutat justificarea filosofică în marile sisteme ale secolului al XVII-lea, la Descartes, Spinoza și Leibniz, este caracterizat, înainte de toate, prin această nouă *relație* care se stabilește în el între sensibilitate și intelect, între experiență și gândire, între *mundus sensibilis** și *mundus intelligibilis***.

Această modificare în *metodica* cunoașterii naturii conține în sine, în același timp, o modificare decisivă a *ontologiei* pure: ea deplasează și schimbă etaloanele cu care a fost măsurată până acum ordinea ființei. Sarcina gândirii medievale a fost de a reproduce arhitectonica ființei în sine și de a o descrie în linii de demarcație clare. În sistemul religios medieval, așa cum a fost el fixat de către scolastică, fiecărei realități i-a fost repartizat un loc fix și univoc; pornind de la acesta, prin distanța ierarhică mai mare sau mai mică față

* Lumea sensibilă (*lat.*) (n. tr.).

** Lumea inteligibilă (*lat.*) (n. tr.).

de ființa cauzei supreme, se determină și *valoarea* sa. În această privință nu există nici o îndoială; aici, întreaga gândire este în siguranță, într-o ordine de nestrămutat pe care nu trebuie să o creeze, ci doar să o accepte. *Dumnezeu, suflet, lume*: acesta constituie cele trei mari puncte pivot ale ființei; și, în conformitate cu acestea, sistemul cunoașterii se ierarhizează. Cunoașterea naturii nu este în nici un caz *eliminată* din acest sistem. Însă, ea rămâne de la început exilată într-un cerc determinat al ființei, pe care nu îl poate depăși fără a se pierde pe sine – fără ca lumina, eficientă în ea însăși, să nu se transforme în întuneric. Cunoașterea „naturală“ coincide cu cea „creaturală“: ea este cunoașterea, în măsura în care este accesibilă unei esențe finite, create, dependente, și cunoașterea ce nu cuprinde nici un alt conținut în afară de obiectele senzorial-finite. Atât din partea subiectului cât și a obiectului, ea este limitată și unicată. Deșigur, deja în gândirea medievală, limitele cunoașterii naturale nu coincideau în nici un caz cu cele ale existenței fizice-corporale, *materiale*. Nu există doar o cunoaștere naturală a lumii corporale și a forțelor active în aceasta, ci și o cunoaștere naturală despre drept, stat, religie și despre adevărurile lor fundamentale. Astfel, limitele cunoașterii naturale nu vor fi determinate pornind de *obiect*, ci de la *originea* lui. Orice cunoaștere, indiferent de conținutul pe care se bazează, este „naturală“ atunci când provine în exclusivitate din rațiunea umană și, fără a face apel la alte surse de certitudine, se bazează doar pe ea însăși. De aceea, „natura“ înseamnă nu doar un cerc determinat de *obiecte*, cât un *orizont* determinat al cunoașterii, al *înțelegerii* realității. Ea cuprinde tot ceea ce se află în cercul așa-numitei *lumen naturale** – pentru înțelegerea și acreditarea sa nu mai este necesar nici un alt suport decât cel al forțelor naturale de cunoaștere. În acest sens, „imperiul naturii“ va fi pus față în față cu „imperiul grației“. Unul ne este dat prin percepția senzorială și prin procesele judecătii și ale concluziei logice legate de aceasta, prin utilizarea discursivă a intelectului, iar celălalt este accesibil doar prin forța revelației. Între credință și știință, între revelație și rațiune nu există aici nici o opoziție necesară. Sarcina fundamentală a marilor sisteme ale scolasticii a fost împăcarea acestora și, în funcție de *conținutul* lor, punerea lor în consonanță. Imperiul grației nu desființează imperiul naturii. Dacă depășește limitele naturii, formând în același timp o boltă deasupra acesteia, nu o afectează totuși în *componentele* sale pure: *gratia naturam non tollit sed perficit***. Însă, desăvârșirea proprie a naturii nu trebuie căutată în ea însăși, ci dincolo de ea.

* Lumina naturală (*lat.*) (n. tr.).

** Grația nu suprimă natura, ci o desăvârșește (*lat.*) (n. tr.).

Nici știința, nici moralitatea, nici dreptul, nici statul nu pot fi construite pe fundamentul ei. Pentru a o aduce la o desăvârșire autentică, este necesară întotdeauna o asistență supranaturală. Astfel, „lumina naturală“ ca atare nu mai ascunde în sine nici un adevăr propriu; ea este refractară și obscură și nu se poate elibera din această obscuritate pentru ca mai târziu să reapară. Pentru gândirea medievală, atât în domeniile teoretice cât și în cele practice, pe lângă legea divină continuă să existe o sferă proprie, relativ independentă, a legii naturale; o sferă care este accesibilă rațiunii umane și prin care aceasta va putea fi dominată și pătrunsă. Dar, *lex naturalis** trebuie să constituie întotdeauna doar stadiul premergător și punctul de legătură pentru *lex divina***, care, singură, este capabilă să ne ofere cunoașterea primordială pierdută prin păcatul originar. Rațiunea este și rămâne în slujba revelației (*tanquam famula et ministra****); deja în cercul forțelor natural-spirituale și sufletești, ea conduce la aceasta și o ajută să-și pregătească fundamentul.

Această concepție care va rămâne eficientă mult timp după perioada scolastică și care va fi oferită drept exemplu, aparent infailibil, pentru bazele teologiei protestante vechi din secolele al XVI-lea și al XVII-lea¹, va fi atacată din două perspective diferite prin *imaginea renașcentistă a naturii*. Filosofia renașcentistă a naturii premerge aici; deoarece, tendința și principiul ei de bază se pronunță în favoarea faptului că adevărata ființă a naturii nu trebuie căutată în sfera celor *create*, ci în sfera *creației*. Natura este mai mult decât o simplă creatură; ea participă la ființa divină originară, deoarece forța *acțiunii* divine este vie în ea însăși. Cu aceasta, dualismul dintre creator și creat este desființat. Natura nu se mai află față în față cu mișcătorul divin, în calitate de cel care este mișcat; mai mult, ea este un principiu dinamic intern, un principiu originar plămuitor. Această capacitate de autoconfigurare și autodezvoltare poartă pecetea divinului. Dumnezeu nu trebuie gândit ca o forță care se manifestă din exterior și care, în calitate de cauză a mișcării, acționează asupra unei materii străine; el însuși participă la mișcare și este prezent în ea nemijlocit. O astfel de „prezentualitate“ este conformă naturii divine și doar aceasta este demnă de ea. „Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi debet esse internum

* Legea naturală (*lat.*) (n. tr.).

** Legea divină (*lat.*) (n. tr.).

*** Precum (sunt) servitorii, așa și stăpânul (*lat.*) (n. tr.).

¹ Vezi Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, Göttingen, 1891.

principium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria quam habeant tot quot in illius gremio vivunt.”^{*} Acest enunț al lui Giordano Bruno dă expresie unei schimbări radicale a conceptului de natură. Natura este ridicată în sfera divinului și pare că se deschide spre infinitatea acestuia. Însă, pe de altă parte, ea înseamnă acum individualitatea, ființa proprie, ființa unică a obiectelor. Pe această forță proprie, care iradiază de la fiecare lucru ca un centru special de acțiune, se bazează valoarea sa permanentă, „demnitatea” la care ea, în întregul ființei, are pretenție. Toate acestea sunt cuprinse în același timp în numele „naturii”: ea înseamnă ordonarea tuturor părților într-un singur întreg cuprinzător de acțiune și viață, care nu mai reprezintă o subordine; partea *nu este* doar în întreg, ci ea *se afirmă* și împotriva acestuia; ea se constituie ca ceva specific, propriu și necesar. Legea pe care o respectă esențele particulare nu este prescrisă și impusă de către un legiuitor străin; ea există în propria lor ființă și de aici poate fi cunoscută în întregime. Prin această concluzie s-a făcut deja *al doilea* pas esențial – este vorba despre trecerea implicită de la filosofia dinamică renescentistă a naturii la știința matematică a naturii. Chiar și aceasta din urmă se constituie în mod pur și independent pe ideea de bază a legii care primește acum o semnificație și mai riguros determinată. Cerința ce va fi impusă acum constă în aceea că legea acțiunii care stă la baza naturii lucrurilor nu trebuie presupusă, ci cunoscută în mod distinct; nu trebuie să o simțim, ci trebuie să o exprimăm în concepte clare. Nici sentimentul, nici intuiția sensibilă sau fantezia nu pot răspunde acestei cerințe: ea poate fi satisfăcută atunci când, pe un drum până acum necunoscut, se va căuta raportul dintre parte și întreg, dintre „fenomen” și „idee”. Experimentul sensibil trebuie să fie dublat de o măsurare exactă, și din acestea două trebuie să ia ființă o nouă formă a *teoriei* naturii. În modul în care fost întemeiată de către Kepler și Galilei, se mai simte încă în *aceasta* un mare impuls *religios* de care se va lăsa condusă în continuare. Ea își propune, la fel ca înainte, scopul de a descoperi în legitatea naturii urmele divinității sale. Însă, datorită acestei stări de spirit de natură religioasă, ea trebuie să intre într-un conflict tot mai acut cu formele tradiționale de credință. Războiul pe care Biserica l-a purtat împotriva pătrunderii spiritului modern matematic, natural-științific, va putea fi înțeles doar din acest punct de vedere. Ceea ce

* „Nu este Dumnezeu sau inteligența un lucru exterior care se rotește și este purtat de jur împrejur; căci, trebuie să fie ceva mai demn decât acel lucru, fiind mișcat de un principiu intern, fiindcă există o natură proprie, o înfățișare proprie, un suflet propriu pe care le au tot atâtea ființe câte trăiesc în sânul aceluia.” (*lat.*) (n. tr.).

aceasta a combătut, nu au fost rezultatele cercetărilor acestuia. Între acesta și conținutul doctrinei bisericești ar fi putut fi posibilă o împăcare: așa cum Galilei s-a gândit mult timp la o astfel de conciliere și a tratat-o cu toată sinceritatea. Însă, tragica neînțelegere care a dus la eșec a constat în faptul că el a căutat într-un loc fals opoziția pe care încerca să o anuleze; că el s-a subestimat și a subestimat înnoirea radicală a *convingerilor* metodice la care a ajuns. Astfel, el nu atacă disputa în originile ei ultime, ci rămâne la potrivirea și diminuarea consecințelor mediate ale acesteia. De fapt, nu noua cosmologie s-a împotrivit cu toată forța dominației Bisericii; deoarece, aceasta putea să preia, în calitate de simplă „ipoteză” matematică, atât sistemul copernican, cât și pe cel ptolemeic. Însă, ceea ce nu a putut fi tolerat și ceea ce amenința stabilitatea sistemului bisericesc, era noul *concept de adevăr*, pe care Galilei l-a proclamat.¹ Pe lângă adevărul revelației apare acum un adevăr propriu, originar, independent al naturii. Acest adevăr nu ne este dat prin cuvântul lui Dumnezeu, ci prin opera sa; el nu se bazează pe mărturia *Bibliei* sau a tradiției, ci este întotdeauna prezent în fața ochilor noștri. Însă, desigur, el poate fi înțeles doar din scrierile în care este prezentat și din care poate fi decodificat. El nu poate fi înfășurat în cuvinte simple, ci expresia lui corespunzătoare constă în imagini matematice, în figuri și numere. În și prin acestea el se prezintă într-o formă desăvârșită, într-o închidere fără lacună și într-o claritate evidentă. Revelația prin *cuvânt* nu va putea ajunge niciodată la o astfel de luminozitate și profunzime, la o asemenea univocitate: deoarece, cuvântul ca atare rămâne întotdeauna echivoc, permițând astfel o multiplicitate de interpretări. De aceea, înțelegerea și explicarea sa sunt opera omului; în timp ce, în natură, întregul plan după care universul este construit se află în fața noastră în unitatea sa de nezdruccinat și pare că așteaptă doar spiritul uman să-l cunoască și să-l facă cunoscut.

Conform concepției secolului al XVIII-lea, acest spirit apăruse între timp. Ceea ce Galilei abia pretinde, la Newton devine realitate. Problema pe care a pus-o Renașterea și-a găsit se pare soluția definitivă într-o perioadă relativ scurtă. Galilei și Kepler au stabilit ideile legilor naturii, în extensiunea și profunzimea lor, în semnificația lor metodică fundamentală: însă, această idee a putut fi aplicată concret doar la fenomenele singulare ale naturii, la fenomenul căderii libere și la cel al mișcării planetelor. În această privință mai rămânea încă un spațiu indeterminat în care se putea înrădăcina îndoiala. Încă lipsea

¹ Pentru o expunere mai sistematică, vezi lucrarea mea, *Das Erkenntnisproblem...*, ed. a III-a, vol. I, p. 276 și urm.

dovada că legitatea riguroasă, dovedită ca fiind valabilă în cazuri particulare, se extindea asupra întregului, că universul ca atare ar fi accesibil cunoașterii prin intermediul conceptelor exacte matematice și că prin ele ar putea fi conceput în mod adecvat. Această dovadă a fost adusă în opera lui Newton. Aici nu a mai fost vorba despre un fenomen particular al naturii, nu s-a mai pus accentul pe explicarea unui cerc limitat de fenomene prin regulă și ordine, ci s-a avut în vedere doar determinarea și fixarea clară a legii fundamentale cosmice. Această lege apare în teoria gravitației a lui Newton. Cu aceasta, asistăm la triumful cunoașterii umane, la descoperirea unei forțe originare a cunoașterii, dezvoltată din forța originară a naturii. Întregul secol al XVIII-lea a înțeles și apreciat realizarea lui Newton în acest sens, acordându-i titlul de cel mai mare cercetător empiric. Însă, nu s-a rezumat doar la aceasta, ci a accentuat tot mai mult faptul că Newton a stabilit reguli nu doar naturii, ci și *filosofiei*. Nu mai puțin importante decât rezultatele cercetării sale sunt *maximele de cercetare* pe care el le-a propus, acele *regulae philosophandi** pe care le-a valorizat în cadrul cunoașterii naturii și pe care le-a statuat definitiv aici. Fascinația și stima nemărginită, pe care secolul al XVIII-lea le are pentru Newton, vizează întreaga sa operă. Această operă nu apare ca semnificativă și incomparabilă în virtutea produsului și scopului ei, ci în virtutea demersului ei, care a condus la acest scop. Mai întâi Newton a arătat cunoașterii naturii drumul de la presupunerea întâmplătoare și fantastică la claritatea conceptului, de la obscuritate la lumină.

Nature and Nature's laws lay hid in night

*God said: „Let Newton be“ and all was light.***

În aceste versuri ale lui Pope se exprimă la modul cel mai pregnant venerația de care Newton se bucură în gândirea iluministă. Cu el și prin el, Iluminismul credea că se află pe teren stabil; credea că a găsit un fundament pe care nici o viitoare schimbare radicală a cunoașterii naturii nu-l va mai putea afecta. Relația reciprocă dintre natură și cunoașterea umană este stabilită acum o dată pentru totdeauna; de acum înainte, legătura dintre acestea este indestructibilă. Ambii membri ai corelației sunt pe deplin independenți. Însă, chiar dacă sunt independenți, se află în armonie. Natura umană se opune

* Reguli de a filosofa (*lat.*) (n. tr.).

** „Natura și legile naturii stau ascunse în noapte / Dumnezeu a spus: «Să fie Newton» și totul a fost lumină.“ (*engl.*) (n. tr.).

naturii cosmosului pentru ca apoi să se regăsească în ea. Cine o descoperă pe una, va obține în același timp o certitudine și în privința celeilalte. Filosofia renascen-tistă a naturii înțelesese deja prin natură legea pe care lucrurile nu o primeau din afară, ci care izvora din propria lor esență, care le era dată și implantată originar.

*Natura estque nihil, nisi virtus insita rebus
Et lex qua peragunt proprium cuncta entia cursum.*¹

Pentru a găsi această lege, nu ne este permis să imprimăm naturii pro-priile noastre reprezentări și fanteziile noastre subiective. Trebuie să urmăm mai mult cursul *ei* propriu și să-l determinăm prin cercetare, experiment, măsurători și calcul. Însă, *etalioanele* de care avem nevoie în acest scop nu pot fi extrase *doar* din datele simțurilor. Ele se explică prin acele funcții universale ale comparației și numărării, ale asocierii și dife-rențierii, care reprezintă esența intelectului. Astfel, propriei legități pure a naturii îi corespunde autonomia intelectului. În unul și același proces spiritual de emancipare, filosofia Iluminismului încearcă să demonstreze independența naturii și a intelectului. Ele trebuie să fie cunoscute în modul lor firesc de a fi și prin aceasta să se raporteze una la cealaltă. Fiecare mediere între ele, care se bazează pe o forță și o ființă de dincolo, va fi una de care ne putem dispensa. O astfel de mediere nu permite sta-bilirea unei legături exacte între natură și spirit; mai mult, prin simplul *inceput* al problemei, prin *întrebarea* asupra naturii și a spiritului, relația între acestea a slăbit, iar acum ea trebuie să conducă la dispariția totală a acesteia. Chiar și metafizica contemporană, în sistemul ocazionalismului, anulase această legătură; ea a jertfit acțiunea independentă a naturii și forma independentă a spiritului, în favoarea atotputerniciei cauzei divine supreme. Cu privire la această recidivă, ca reîntoarcere în transcendență, filosofia Iluminismului anunță, atât în ceea ce privește natura cât și cunoașterea, dominația principiului pur al imanenței. Ambele trebuie să fie concepute din propria lor esență; această esență nu este una ascunsă și misterioasă, un ceva ce nu poate fi pătruns de către intelect, ci ea constă în principii care îi sunt accesibile în totalitate, pe care le poate găsi din sine însuși și explica în mod sistematic.

¹ Giordano Bruno, *De Immenso*, Lib. VIII, cap. 9; *Opera latina*, T.I, P.II, p. 310. „Natura nu este nimic altceva decât virtute situată în lucruri și lege prin care lucrurile desăvârșite își parcurg propriul curs.” (*lat.*) (n. tr.).]

Pe baza acestei concepții fundamentale se explică puterea aproape nelimitată pe care modul de cunoaștere natural-științific a dobândit-o asupra întregii gândiri a perioadei Iluminismului. D'Alembert a desemnat secolul al XVIII-lea drept secol filosofic; însă, acestuia cu la fel de multă mândrie și pe bună dreptate îi place să se autodenumească un secol natural-științific. Organizarea științei naturii a avansat din secolul al XVII-lea ajungând deja la o oarecare finalitate internă. Prin fondarea în anul 1660 a „Royal Society“ în Anglia, a luat ființă un centru stabil pentru toate aspirațiile natural-științifice. Ea a fost constituită și a acționat ca întrunire liberă a cercetătorilor particulari, desemnată drept „colegiul invizibil“ (*invisible college*) înainte să-și primească, prin decretul regal de fondare a unei instituții, constituția și statutul. Ea își formase deja o convingere *metodică* de bază. Ea face mereu trimiteri la faptul că nici un concept care nu a trecut de o probă empirică și care nu a fost atestat prin intermediul experimentului nu va fi acceptat în fizică. Mișcarea care începe aici se extinde și în Franța, unde își găsește primul punct de sprijin în „Académie des Sciences“, fondată de Colbert în anul 1666. Însă, secolul al XVIII-lea a extins această mișcare asupra tuturor domeniilor vieții spirituale, dovedindu-se extrem de eficientă. În acest punct ea iese din sfera academiilor și a societăților erudite; dintr-o mișcare de crudiție devine una dintre cele mai importante și profunde preocupări ale întregii culturi. Ea nu include acum doar cercetătorii empirici, matematicienii și fizicienii, ci și gânditorii care aspiră la o nouă orientare a ansamblului *științelor spiritului*. O înnoire a acestor științe, o privire profundă în spiritul legilor, în spiritul societății, al politicii, al artei poetice pare imposibilă dacă nu se aruncă o privire asupra modelului științei naturii. Din nou, d'Alembert este cel care nu numai că a făcut legătura dintre științele naturii și cele ale spiritului, ci și cel care, în lucrarea sa, *Eléments de Philosophie*, a enunțat cu cea mai mare claritate principiul pe care aceasta se bazează. „Știința naturii se îmbogățește pe zi ce trece; geometria își extinde limitele ajungând și în domeniul fizicii; în sfârșit, adevăratul sistem al lumii este cunoscut, dezvoltat progresiv și perfecționat. De la Pământ la Saturn, de la istoria cerului și până la cea a insectelor, știința naturii și-a schimbat înfățișarea. Împreună cu ea, și celelalte științe au primit o formă nouă. Pîrește, studiul naturii, considerat în sine, pare a fi rece și tacit; abia dacă este destinat să stârmească pasiunile; mai mult, satisfacția pe care el ne-o produce provine dintr-un sentiment permanent, liniștit și constant. Însă, descoperirea și utilizarea unei noi metode de filosofare trezește totuși, prin entuziasmul care însoțește toate marile descoperiri, un avânt general al ideilor. Toate aceste cauze au contribuit la crearea unei efervescențe a spiritelor. Acest freamăt, care se simte din toate

părțile, a cuprins cu violență tot ceea ce i-a ieșit în cale, asemeni unei furtuni care distruge toate digurile ce i se opun. De la principiile științelor până la bazele religiei revelate, de la problemele metafizicii până la cele de gust, de la muzică până la morală, de la controversatele probleme teologice până la cele economice și pragmatice, de la politică până la dreptul popular și cel civil, totul a fost discutat, analizat și răscolit. O nouă lumină s-a revărsat asupra multor probleme; noile întrebări care s-au născut au fost efectul acestei efervescente generale a spiritelor: la fel cum efectul fluxului și refluxului este acela de a aduce ceva nou la mal și, în același timp, de a îndepărta ceva de la acesta.¹ Nu există nici un gânditor renumit al secolului al XVIII-lea care s-a sustras în totalitate acestei tendințe de bază. Voltaire nu face epocă în Franța prin poeziile și prin primele sale proiecte filosofice, ci prin susținerea lui Newton, prin lucrarea sa, *Eléments de la Philosophie de Newton*. Printre lucrările lui Diderot se găsește o operă despre elementele de fiziologie și printre cele ale lui Rousseau, o prezentare a teoriilor de bază ale chimiei. Primele lucrări ale lui Montesquieu au în vedere probleme fizice și fiziologice – și pare că, doar printr-o circumstanță exterioară, printr-un accident pe care acesta l-a suferit la ochi și care i-a îngreunat experimentele, el a renunțat la continuarea acestora. „Aproape că s-ar zice – spune el într-un stil caracteristic pentru lucrările sale de tinerețe – că natura oricărei fecioare este aceeași în toată perioadă cât comoara sa se păstrează însă, chiar dacă aceasta este apărată cu fermitate, poate fi răpită într-o secundă.”² Întregul secol al XVIII-lea este pătruns de această convingere: de credința că în istoria omenirii a sosit acum momentul pentru a-i smulge naturii secretul păstrat cu grijă – pentru a nu o mai lăsa mult timp în întuneric, uitându-ne cu mirare la ea ca la un mister, ci a o întoarce spre lumina intelectului pătrunzând-o cu toate forțele acestuia.

În vederea acestui scop, înainte de toate, a fost necesar ca legătura dintre *teologie* și *fizică* să fie anulată definitiv. Deși această legătură a fost slăbită deja în secolul al XVIII-lea – ea nu a fost niciodată anulată pe deplin. Autoritatea *Scripturii* a fost încă apărată chiar și în fața întrebărilor cunoașterii pure a naturii. Sarcasmul de care Voltaire dă dovadă în privința „fizicii biblice” ne apare astăzi demodat și insipid; însă, o opinie corectă din punct de vedere istoric nu are voie să uite că, pentru secolul al XVIII-lea, Voltaire a fost un adversar periculos. Ortodoxia n-a renunțat în nici un caz la

¹ D'Alembert, *Eléments de Philosophie*, vezi mai sus, p. 19 și urm.

² Pentru lucrările natural-științifice timpurii ale lui Montesquieu, vezi Sainte-Beuve, *Montesquieu*, „Causeries du Lundi”, T.VII.

principiul inspirației verbale; în acest principiu era inserată concluzia că în istoria mozaică a creației ar fi cuprinsă o știință autentică a naturii, ale cărei rezultate de bază nu avem voie să le contestăm. Nu doar teologii, ci și fizicienii și biologii au depus eforturi în vederea apărării și decodificării acestei științe. În anul 1726, apare, sub titlul de *Théologie physique*, lucrarea englezului Derham în traducere franceză, căreia i-au urmat mai târziu lucrările: *Théologie astronomique* a aceluiași autor, *Théologie de l'Eau* a lui Fabricius și *Théologie des Insectes* a lui Lesser.¹ Zelul lui Voltaire nu s-a îndreptat doar împotriva rezultatelor prezumtive ale acestei fizici teologice; înainte de toate, el încearcă metodic să le nege și să le discrediteze ca fiind un produs monstruos al spiritului teologic, un bastard născut din legătura credinței cu știința. „Cineva încearcă să-mi însufle printr-un demers fizic că eu trebuie să cred în trinitate; el îmi spune că cele trei persoane divine corespund celor trei dimensiuni ale spațiului. Un altul afirmă, că astfel, transsubstanțialitatea îmi va fi accesibilă: pe baza legilor de bază ale mișcării, el îmi arată cum un *accidens* ar putea exista fără subiectul său.“ Separarea metodică începe treptat să aibă succes. În măsura în care străbate *schema temporală* în care este prinsă istoria biblică a creației, geologia constituie un exemplu. Deja în secolul al XVII-lea, atacurile au vizat în special această schemă. Fontenelle compară credința antică în constanța corpurilor cerești cu credința într-un trandafir, comparație ce ar vrea să se sprijine pe faptul că încă nici un grădinar nu a murit din cauza ideii de trandafir. De când critica se bazează pe rezultate determinate, empirice, în special pe descoperirile paleontologice, ea devine mai onestă. Scrierile lui Thomas Burnet: *Telluris sacra theoria* (1680) cât și *Archaeologia philosophica* (1692) depun efort în vederea confirmării adevărului obiectiv al descrierii biblice a creației; însă, pentru aceasta, Burnet trebuie să renunțe la principiul inspirației verbale și să recurgă la o interpretare alegorică care să-i permită să răstoarne toate *unitățile temporale* ale *Bibliei*. În locul zilelor în care s-a desăvârșit creația apar epoci sau perioade, a căror durată poate fi măsurată prin expertiză empirică. În marea operă a lui Buffon despre *Epocile naturii*, acest mod de abordare devine principiu definitiv al cercetării. Buffon nu a provocat disputa cu teologia și încă de la primele atacuri la adresa operei sale, s-a supus deciziei Sorbonei. Însă, nepronunțarea sa în privința istoriei creației a fost elocventă, ca și cum războiul deschis ar fi

¹ Despre volumul și conținutul acestui gen de literatură a „fizicii teologice“, vezi edițiile mai noi din D. Mornet, *Les science de la Nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1911, p. 31 și urm.

fost declarat. Pentru prima dată acum, a fost proiectată o istorie fizică a lumii, care păstrează distanța față de orice dogmatică religioasă și care se bazează exclusiv pe faptele observabile și pe principiile generale fundamentale ale cunoașterii naturii. Cu aceasta, sistemul tradițional a început să se clatine. Spiritul neobosit al lui Voltaire nu s-a liniștit – munca sa s-a extins pe o perioadă mai mare de o jumătate de secol – până când nu a demolat piatră cu piatră întregul acestui sistem. Această operă de distrugere a fost condiția pentru noua construcție a fizicii. Astfel, acum, știința a redeschis procesul care s-a purtat împotriva lui Galilei, abordându-l cu o conștiință deplină. Ea l-a așezat pe acesta în fața forumului ei propriu și a luat decizia în conformitate cu normele ei de bază. De atunci, această decizie n-a mai fost niciodată contestată: în cele din urmă, chiar și adversarul i s-a supus în mod tacit. Cu aceasta, filosofia Iluminismului a obținut o primă victorie decisivă. Ea a desăvârșit ceea ce Renașterea începuse: ea a delimitat cunoașterii raționale un domeniu fix, în interiorul căruia nu mai exista nici o reținere și nici o constrângere autoritară, ci în care ea se putea mișca liberă și, în virtutea acestei libertăți, a devenit pentru prima dată conștiință perfectă de sine și de forțele care se află în ea.

2 În lucrarea sa, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Fontenelle încearcă să explice imaginea despre lume a filosofiei carteziene utilizând o analogie: fenomenul natural real este comparat cu acțiunea care se desfășoară pe o scenă imensă. Spectatorului, care se află la parter, i se oferă o înșiruire de evenimente care se derulează succesiv. El se lasă sedus de aceste evenimente; se delectează cu abundența imaginilor care-i trec prin fața ochilor, fără să se întrebe prea mult cum s-au născut ele. Dacă, de exemplu, printre spectatori se află un mecanic, acesta nu se va mulțumi cu o simplă privire de suprafață. El nu se va liniști până când nu va întui cauzele – până când nu va descoperi mecanismul care stă la baza acestor scene schimbătoare. Mecanicul, prin modul în care se raportează la lucruri, în cazul de față, la imagini, se aseamănă cu filosoful. Însă, dificultatea care apare aici constă în faptul că, în teatru, natura trece prin fața ochilor noștri, iar mecanismele sunt ascunse cu atâta grijă încât de-a lungul secolelor nu s-a reușit descifrarea impulsurilor lor interne. Doar știința contemporană a îndrăznit să arunce o privire în culise: ea nu vede doar acțiunea, ci înțelege și mecanismul prin care aceasta se produce. Prin această cunoaștere a mecanismelor ascunse, teatrul nu își farmecă mai puțin spectatorii, valoarea sa capătă o amploare semnificativă. Este eronat să credem că prin cunoașterea impulsurilor care guvernează uni-

versul, demnitatea lui se va diminua, deoarece el ar fi doar un simplu ceasornic. „În ceea ce mă privește, eu îl admir cu atât mai mult cu cât știu că el este asemenea unui ceasornic: este surprinzător faptul că natura este atât de demnă de admirație datorită faptului că se fundamentează pe lucruri atât de simple.”¹

Comparația pe care Fontenelle o face aici este mai mult decât un simplu joc al ironiei; ea conține o idee ce a avut o semnificație importantă pentru întreaga structură a cunoașterii naturii în secolul al XVII-lea. Filosofia carteziană a naturii și-a pus amprenta asupra acestei idei și asupra aplicării ei universale. Nu vom putea înțelege natura dacă o vom concepe doar ca și chințesță a fenomenelor; dacă avem în vedere doar extinderea ei în spațiu sau succesiunea temporală a evenimentelor sale. Trebuie să pornim de la fenomene spre principii: iar acestea nu pot fi găsite decât în legile generale ale mișcării. Dacă legile sunt descoperite și sunt transpuse într-o expresie exactă matematică, atunci drumul oricărei cunoașteri viitoare este prefigurat. Trebuie doar ca noi să dezvoltăm ceea ce este conținut în acestea, pentru a putea avea o privire de ansamblu asupra naturii, pentru a înțelege universul în cele mai intime structuri ale sale. Scrierea lui Descartes asupra sistemului lumii trebuia să ofere îndeplinirea acestui plan teoretic. Ea stătea sub deviza: „Dați-mi materie și eu vă voi construi o lume.” Conceptul nu va mai surprinde lumea în varianta sa pur empirică; el are pretenția de a o pătrunde în construcția sa și de a desăvârși această construcție din sine însuși. În măsura în care Descartes pornește de la idei clare și distincte, va găsi în acestea prototipul și modelul oricărei realități. Evidența principiilor și axiomelor sale matematice îl orientează cu certitudine pe Descartes și prin întreg domeniul naturii. Astfel, există un drum sigur, determinat, un șir întreg de deducții care conduce de la cauzele cele mai înalte și mai generale ale fenomenului, la legile speciale ale naturii și până la cele mai complexe efecte ale sale. Între imperiul conceptelor clare și distincte și cel al fapticului, între geometrie și fizică nu există limită. Deoarece substanța corpurilor constă în întinderea pură, atunci *cunoașterea* acestei extinderi – geometria pură – va deține în același timp primatul asupra fizicii. Ea exprimă esența lumii corporale și caracteristicile ei generale în definiții exacte, progresând de la acestea într-o succesiune completă de pași ai gândirii către determinarea particularului și a fapticului.

Însă, acest proiect grandios al fizicii carteziene nu a trecut de proba empirică. Pe măsură ce Descartes înaintează pe drumul său și pe măsură ce se

¹ Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Premier soir, *Œuvres de Fontenelle*, Paris, 1818, II, p. 10 și urm.

apropie de fenomenele particulare ale naturii, întâmpină dificultăți tot mai multe. El poate să se confrunte cu aceste dificultăți doar dacă recurge la mecanisme noi, dacă se rătăcește într-o rețea de ipoteze. Această țesătură subtilă de ipoteze va fi destrămată de către Newton. Și Newton aspiră la cunoașterea principiilor *matematice* universale ale fenomenului natural; însă, el nu mai crede în posibilitatea ca fizica să se contopească cu geometria. El se pronunță mai mult în favoarea unui drept propriu și a unui mod specific de a fi al cercetării fizice: și acest mod specific de a fi este justificat, după el, prin metoda experimentului și prin metodele de cercetare inductive. Demersul fizicii nu conduce de sus în jos, de la axiome și principii la stări de fapt, ci invers. Nu putem începe cu presupunerea generală a esenței lucrurilor pentru ca apoi să deducem din aceasta cunoașterea efectelor particulare; trebuie să așezăm această cunoaștere la început, așa cum ne este dată prin experimentul nemijlocit, pentru ca apoi să ne întoarcem în mod progresiv către primele principii și către cele mai simple elemente ale fenomenului. Cu aceasta, idealul analizei se alătură idealului deducției. Această analiză este principial-neductivă; ea nu poate fi fixată printr-un șir limitat de pași ai gândirii, ci ea trebuie să fie reiterată la începutul fiecărui stadiu al științei empirice. Nu există puncte terminus absolute, ci doar puncte de staționare relative și provizorii. Însuși Newton a considerat propria sa teorie, teoria generală a gravitației, un astfel de punct provizoriu. El se mulțumește cu a cataloga gravitația drept un fenomen universal al naturii, fără să investigheze cauzele ei ultime. El respinge în mod categoric o teorie *mecanică* a gravitației, deoarece experiența nu ne oferă nici un argument în favoarea ei. De asemenea, el nu ne va indica un fundament *metafizic* al gravitației: deoarece și aceasta ar însemna pentru fizicieni o depășire nejustificată a limitei. El abordează exclusiv fenomenele gravitației și nu încearcă să surprindă aceste fenomene într-un simplu concept, într-o *definiție* abstractă, ci caută o formulă matematică sintetizatoare, care să le *descrie* complet ca și cazuri particulare. Teoria fizică nu vrea și nu trebuie să iasă în afara acestui cerc al descrierii, al descrierii pure a fenomenelor naturii.¹ Văzută din acest punct de vedere, gravitația este o proprietate *generală* a materiei însă, în nici un caz, ea nu trebuie să fie văzută ca o proprietate *esențială* a acesteia. Filosofia naturii care încearcă să construiască lumea în gândirea pură, prin simple concepte, se află în permanență, conform lui

¹ Pentru mai multe detalii asupra acestei opoziții între „explicația naturii” și „descrierea naturii”, între „definiție” și „descriere”, vezi „Newton und seiner Schule”, în *Das Erkenntnisproblem...*, II, 401.

Newton, într-un dublu pericol. Acolo unde o natură generală repetitivă oarecare a lucrurilor îi opune rezistență, ea trebuie fie să o *ipostazieze*, adică să o transforme într-o calitate originară absolut reală a ființei, fie să o *reducă*, în măsura în care o explică drept urmare a cauzelor ce îi premerg. Însă, empiria autentică este străină atât primului demers cât și celui de-al doilea. Ea se mulțumește cu constatarea fenomenelor; pe de altă parte însă, ea știe că nici un fenomen nu este ultim, astfel încât nici o altă diviziune să nu mai fie posibilă. Acestei diviziuni nu-i este îngăduit să se concretizeze pripit într-o idee și să fie anticipată prin aceasta, ci ea trebuie să survină doar pe baza experienței. În acest sens, Newton insistă pe faptul că gravitația ar fi, deocamdată, doar un „ultim“ element al naturii, o calitate „ireductibilă“ care nu poate fi explicată satisfăcător pe baza unui mecanism cunoscut oarecare. Desigur, acest fapt nu exclude posibilitatea ca fundamentul cercetărilor viitoare să poată fi explicat din nou prin cele mai simple fenomene ale naturii. Presupunerea anumitor calități „oculte“, pe care fizica scolastică s-a bazat, ar fi întâmplătoare și lipsită de semnificație: dimpotrivă, un progres esențial al concepției științifice s-ar face atunci când s-ar reuși explicarea abundenței de fenomene ale naturii prin câteva proprietăți de bază ale materiei și prin principii determinate ale mișcării, chiar dacă cauzele acestor proprietăți și aceste principii vor rămâne pentru noi necunoscute.

Prin aceste afirmații clasice care se găsesc, de exemplu, la sfârșitul *Opticii* sale¹, Newton a prefigurat programul întregii cercetări teoretice a naturii din secolului al XVIII-lea. Punctul de cotitură al acestei cercetări constă în faptul că ea realizează în mod conștient și energic trecerea de la Descartes la Newton. Idealul unei filosofii pur „mecanice“ a naturii, așa cum a fost prezentat în enunțurile lui Fontenelle citate anterior, va fi tot mai mult înlăturat și până la urmă abandonat de către *epistemologii* noii fizici. În al său *Traité des Systèmes* (1749), Condillac exprimă tot mai clar și mai acut pretenția că acel „spirit de sistem“, care a produs marile construcții metafizice ale secolului al XVII-lea, trebuie să dispară din domeniul fizicii. În locul unor explicații generale, însă accidentale ale „esenței prezumtive a lucrurilor“, trebuie să se impună acum cercetarea simplă a fenomenelor și indicarea legăturilor lor empirice. Fizicianul trebuie să renunțe în cele din urmă la dorința sa de a explica mecanismul universului; în acest sens, el a realizat foarte mult dacă a reușit să distingă în acesta *relații* permanente și determinate. Idealul cunoașterii naturii nu va mai fi determinat după modelul geometriei, ci după acela al *aritmeticii*: deoarece, conform lui Condillac, teoria numerelor repre-

¹ *Optice*, lat. reddid. Samuel Clarke, 1740, Lib. III, Quaestio 31.

zintă cel mai clar și mai simplu exemplu pentru teoria relațiilor, pentru logica generală a relațiilor.¹ Acest ideal se extinde și își primește eficiența sa maximă prin faptul că el este transformat de către Voltaire într-un apel la luptă împotriva fizicii carteziene. Cu forța lui proprie de simplificare, de generalizare a problemelor, cu simplitatea și universalitatea sa, el îndreaptă imediat problema în sfera generalului. Metoda lui Newton nu are valoare doar pentru fizică, ci și pentru orice cunoaștere în general, limitând dinainte această cunoaștere la condiții și teritorii determinate. Dacă nu folosim compasul matematicii și dacă făclia experienței nu ne luminează drumul, nu putem avansa nici un pas. În zadar vom spera să descifrăm esența lucrurilor, purul lor „în sine”. Nici pornind de la concepte generale nu putem recunoaște cum este posibil ca o parte a materiei să o influențeze pe alta, nici cum am putea înțelege constituirea reprezentărilor noastre. Trebuie să ne mulțumim doar cu stabilirea *ce-ului*, fără să ne intereseze *cum-ul*. A întreba *cum* gândim și simțim, cum ne ghidăm după comanda propriei noastre voințe, înseamnă a ne întreba asupra misterului creației. În acest punct încetează să mai funcționeze orice cunoaștere: pentru că nu există nici o cunoaștere a primelor principii. Nici un element ultim, originar nu poate fi cunoscut complet și adecvat de către noi: „nici un prim resort, nici un prim principiu nu ne poate fi accesibil.”² Prin trecerea de la idealul constructiv al științei naturii la un ideal pur analitic, în întrebarea cu privire la certitudinea sau incertitudinea cunoașterii, rolurile s-au schimbat considerabil. Pentru Descartes, siguranța și certitudinea oricărei cunoașteri era fundamentată în primele sale principii. În timp ce factualul ca atare rămânea incert și problematic. Nu ne putem lăsa în seama fenomenelor senzoriale, deoarece acestea ascund întotdeauna în sine posibilitatea erorii și a iluziei simțurilor. Putem opune rezistență iluziei și erorii doar dacă reușim să rupem cercul *simplelor* fenomene; dacă raportăm datul empiric la concepte și îl transpunem în concepte, care să-i acorde garanție. Astfel, principiile ne oferă o certitudine nemișcată, intuitivă; stările de fapt, o cunoaștere mediată, dedusă. Certitudinea stărilor de fapt este subordonată celei a principiilor și depinde de aceasta. Însă, noua epistemologie fizică care își găsește sprijin la Newton și la Locke, răstoarnă această relație. Principiul reprezintă ceea ce este dedus; starea de fapt, în calitate de *matter of fact**, reprezintă ceea ce este originar. Nu există nici un principiu

¹ Condillac, *Traité des Systèmes; Logique*, P.II, 7.

² Voltaire, *Le Philosophe ignorant* (1766), X; vezi *Traité de Métaphysique* (1734), p. 3 și urm.

* Situații de fapt (existente în mod real) (engl.) (n. tr.).

care ar fi cert „în sine“; fiecare principiu este recunoscător pentru adevărul și verosimilitatea sa doar utilizării pe care noi i-o atribuim, iar această utilizare constă doar în faptul că noi, cu ajutorul ei, putem avea o privire de ansamblu asupra multiplicității fenomenelor date și că le putem diviza și ordona după criterii determinate. Dacă această *funcție* a diviziunii și a ordonării nu este luată în considerare, atunci fiecare principiu devine lipsit de consistență. Fundamentul său nu se află în el însuși; adevărul și siguranța sa trebuie să provină din partea celor pe care el le fundamentează. Acestea din urmă aparțin sferei experimentalului, a fapticului și, de asemenea, nici un principiu general nu poate să părăsească această sferă, nu o poate „transcende“. Către mijlocul secolului, această concepție a fost reprezentată și valorizată de către elevii și adepții pe care teoriile lui Newton i-au găsit în Franța: Voltaire, Maupertuis, d'Alembert. Se obișnuiește să se considere că turnura spre „mecanicism“ și „materialism“ este trăsătura caracteristică a filosofiei naturii din secolul al XVIII-lea și se crede că prin aceasta s-a desemnat în totalitate orientarea de bază a spiritului *francez*. De fapt, în acest materialism, așa cum acesta a fost reprezentat, de exemplu, prin operele *Sistemul naturii* a lui Holbach și *Omul-mașină* a lui Lamettrie, este vorba despre un fenomen singular căruia nu i se atribuie nici o semnificație tipică. Ambele opere prezintă un caz particular și constituie o recidivă în acel mod de gândire dogmatic, pe care secolul al XVIII-lea l-a combătut prin spiritul său științific și pe care a încercat să îl depășească. Convingerea științifică a cercului enciclopedic nu va fi reprezentată de Holbach și Lamettrie, ci de d'Alembert. Acesta se opune celei mai acute renunțări la mecanicism și materialism, ca ultime principii explicative ale lucrurilor, ca pretinsă soluție a descifrării misterului lumii. D'Alembert nu se abate nici un pas de la linia metodică indicată de Newton. Și el izolează orice întrebare despre esența absolută a lucrurilor și despre fundamentul lor metafizic. „Care este motivul nostru de a pătrunde în esența corpurilor, presupunând că, pornind de la anumite proprietăți pe care le privim ca fiind originare, să putem deduce și conștientiza alte determinații secundare și că sistemul general al fenomenelor naturii nu ni se prezintă nicăieri ca fiind contradictoriu? Să ne oprim așadar asupra acestui punct și să nu mai încercăm să ne diminuăm prin sofisme cunoștințele noastră certe și clare, care și așa sunt într-un număr redus.“ În ceea ce privește întrebarea asupra unității dintre suflet și corp și influența lor reciprocă, asupra originii ideilor noastre simple, asupra cauzelor ultime ale mișcării, acestea au fost acoperite cu un văl, în semn de precauție, văl pe care în zadar încercăm să-l înlăturăm. „O dureroasă

pierdere pentru curiozitatea și iubirea noastră de sine – însă, este pierderea umanității. De aici putem trage cel puțin concluzia că sistemele sau, mai mult, visele filosofilor în legătură cu majoritatea problemelor metafizicii, nu câștigă în nici o operă un loc în exclusivitate determinat, pentru a concepe în sine cunoștințele reale accesibile spiritului uman.¹

Cu această autosuficiență critică a cunoașterii, ne aflăm deja la limita unei probleme dificile și profunde. Filosofia lui d'Alembert renunță la conceperea unei formule metafizice a lumii care ne-ar dezvălui „în sine-le“ lucrurilor; ea dorește să rămână doar în domeniul fenomenelor și să facă cunoscut doar sistemul acestor fenomene, ordinea lor constantă. Dar ce ne asigură nouă adevărul acestui sistem, existența unei astfel de ordini? Unde se află garanția și dovada decisivă că acest sistem general de *fenomene* este cel puțin un sistem pe deplin *închis*, că el este în sine unitar și constant? Deși d'Alembert va postula această constanță, el nu o va fundamenta în nici un loc. Nu cumva în acest postulat este introdusă doar o nouă formă de credință? Nu cumva se ascunde în el o premisă metafizică nedemonstrată și nedemonstrabilă? Deja raționalismul clasic, prin Descartes, Spinoza și Leibniz, se afla în fața acestei întrebări esențiale. El credea că putea să o stăpânească în măsura în care el pornea de la problema unității naturii spre cea a unității cauzei originare divine. Pe cât de adevărat este faptul că natura este o operă a lui Dumnezeu, tot așa ea ne oferă din nou strălucirea imaginii spiritului divin, – devenind astfel pecetea imuabilității și eternității sale. Cu aceasta, originea ei este garantul adevărului ei cel mai profund. Constanța naturii izvorăște din forma esenței divine: deoarece în conceptul de Dumnezeu este subînțeles deja faptul că El este doar unul singur, necontradictoriu în Sine și neschimbător în ideile și determinațiile voinței Sale. A-I atribui Lui o posibilă schimbare a *existenței* ar însemna să-I negăm și să-I desființăm *esența*. Identitatea spinozistă dintre Dumnezeu și natură, formula sa: *Deus sive Natura**, se sprijină în totalitate pe această concepție de bază. A presupune, chiar și la nivel mental, o altă ordine a naturii, ar însemna a presupune că Dumnezeu ar fi sau ar putea fi și un altul: „si res alterius naturae potuissent esse vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est.“²

¹ D'Alembert, *Eléments de Philosophie*, VI; *Mélanges*, T.IV, p. 59 și urm.

* Dumnezeu sau Natura (*lat.*) (n. tr.).

² „Lucrurile n-au putut fi produse de Dumnezeu în nici o altă formă și nici o altă ordine decât aceea în care sunt produse.“ Citat după Spinoza, *Etica*, trad. S. Katz, Editura Antet XX Press, București, 1993, I, teorema XXXIII.

Este vorba doar despre o variantă diferită de expresie atunci când vorbim despre legile naturii și când vorbim despre legile divinității: deoarece, legile generale ale naturii conform cărora toate se petrec și prin care totul este determinat, nu sunt altceva decât hotărârile eterne ale lui Dumnezeu care conțin întotdeauna în sine adevărul și necesitatea eternă.¹

Și în cazul lui Leibniz, pentru stabilitatea naturii, pentru armonia dintre planul ideal și cel real, pentru coincidența dintre stările de fapt și adevărurile eterne, nu există nici o altă dovadă hotărâtoare decât întoarcerea la unitatea celui mai înalt principiu, din care provine atât lumea sensibilă cât și lumea inteligibilă. Pentru a argumenta faptul că principiile de bază ale analizei infinitului se aplică fără nici o restricție naturii, că principiul continuității nu deține doar o semnificație abstract-matematică, ci și una concret-fizică, Leibniz pornește de la faptul că legile realului nu pot să se abată de la legile pur ideale ale matematicii și ale logicii: „astfel este totul guvernat prin rațiune căci altfel n-ar fi posibilă nici știință, nici regulă, ceea ce nu ar fi deloc în conformitate cu natura principiului suveran.”² Nu cumva această argumentare conține un cerc vicios evident? Ne este permis ca, pornind de la constanța *empirică* pe care se pare că ne-o oferă natura, să deducem unitatea *absolută* și inmutabilitatea lui Dumnezeu – ne este permis să o folosim pe aceasta din urmă pentru a afirma o constanță *perfectă*, o închidere completă a ordinii naturii? Nu încălcăm primele și cele mai simple principii ale logicii și nu ne fuge pământul de sub picioare dacă raționăm astfel, dacă sprijinim toată certitudinea judecăților și concluziilor noastre empirice pe o presuposiție metafizică, mult mai problematică decât această certitudine? În acest punct, gândirea noastră se află în fața unei decizii, a unei sarcini dificile și este împovărată cu o mare răspundere, mult mai mare decât orice întrebare legată de *conținutul* filosofiei naturii. Aici nu este vorba despre conținutul naturii, ci despre conceptul ei; nu despre rezultatele experienței, ci despre forma lor. Eliberarea științei naturii de orice stăpânire și tutelă a teologiei îi putea apărea filosofiei din perioada Iluminismului ca fiind o sarcină relativ simplă. Pentru a o

¹ „Leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil sunt nisi Dei aeterni decreta, quae semper aeternam, veritatem et necessitatem involvunt.” în *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. III, sec. 7. [„Legile universale ale naturii prin care toate devin și sunt determinate în mod secundar, nu sunt nimic altceva decât decretul Dumnezeului etern care, întotdeauna cuprind adevărul etern și necesitatea.” (*lat.*) (n. tr.).]

² Leibniz către Varignon, 2 februarie, 1702, *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, IV, 94.

elibera, ea trebuia doar să preia moștenirea secolului trecut; trebuia să distingă în *concept* ceea ce se realizase deja prin *faptă*. Cu aceasta, tot ceea ce se întâmplă în această privință este mai degrabă un punct terminus decât un nou început ideatic: este doar explicația și adevărarea unei stări metodice de fapt, care și-a dobândit valoarea și siguranța prin efortul științei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Însă, în momentul în care această știință orientează întrebarea spre propriul ei *fundament de drept*, apare o nouă problemă și mai radicală. Cu ce ne ajută faptul că, pe de o parte, eliberăm știința naturii de orice conținut teologico-metafizic, că o limităm doar la enunțuri pur empirice dacă, pe de altă parte, nu reușim să eliminăm din *structura* ei elementele metafizice? Nu cumva fiecare afirmație care iese din sfera constatării prezentului sensibil, a ceea ce este dat *aici și acum*, conține în sine un asemenea element? Este sistematica naturii, absoluta constanță a experienței doar un *rezultat* al experienței, deductibil și demonstrabil doar pe baza acesteia? – sau ea constituie o *premisă* a experienței, o *pre-opinie* și o *pre-judecată*? Și, mai mult, nu cumva această pre-judecată, acest apriori *logic* este la fel de îndoielnic, așa cum doar numai un anumit apriori metafizic sau teologic ar putea fi? Nu numai că din cercul științei empirice s-au înlăturat toate conceptele și judecățile particulare metafizice, ci în sfârșit spiritul s-a aventurat să străbată drumul până la capăt: conceptului de natură i s-a retras sprijinul conceptului de Dumnezeu. În acest caz, ce vor fi așa-zisa „necesitate“ a naturii, legile ei generale, eterne și de nezdruccinat? Există pentru această necesitate o certitudine intuitivă sau un anumit argument deductiv? Sau trebuie să renunțăm la toate argumentele de acest fel și să ne decidem să facem ultimul pas, anume să recunoaștem că lumea fenomenală poate fi suport doar pentru sine însăși și că în zadar am încercat să-i căutăm un alt „fundament“ rațional?

Prin toate aceste întrebări, am anticipat deja linia evolutivă de la fenomenalismul științei matematice a naturii la scepticismul lui Hume. În vederea acestei evoluții, nu este vorba despre o simplă construcție conceptuală, ci despre un proces istoric concret care a fost urmat pas cu pas de gândirea secolului al XVIII-lea până la cele mai subtile consecințe și ramificații ale sale. Descrierea istorică de până acum a filosofiei a încetat să funcționeze, desigur, tocmai în acest punct – cu aceasta, ea a ratat *punctul de pornire* propriu-zis al îndoielii lui Hume. Dacă ne vom mulțumi, așa cum se întâmplă de obicei, să plasăm teoria lui Hume în contextul empirismului englez și să o deducem și să o dezvoltăm din punct de vedere istoric pornind de la premisele acestuia, nu vom surprinde în mod evident acest punct de pornire. Această teorie nu

înseamnă un sfârșit, ci un nou început; ea este mai mult decât o simplă parte a acelui lanț al gândirii, care conduce de la Bacon la Hobbes, de la Hobbes la Locke, de la Locke la Berkeley. De la aceștia, Hume a preluat anumite mijloace de gândire, armura conceptuală și sistematică a empirismului și senzualismului. Însă, modul său specific și propriu de interogare se dezvoltă pe un alt fundament: pentru el, această interogare se constituie în continuitatea și evoluția liniară a problematicii natural-științifice a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. În această evoluție, o componentă intermediară esențială o constituie activitatea școlii newtoniene; în special, modul riguros și metodic în care gânditorii și cercetătorii naturii olandezi au prelucrat conceptele fundamentale ale lui Newton.¹ Aceste idei vor fi duse mai departe cu consecvență și continuitate demne de admirat – din acestea se va încerca deducerea unei *logici a științei empirice*. În secolul al XVII-lea, Olanda era țara în care atracția pentru surprinderea exactă a stărilor de fapt, pentru constituirea unei metode experimentale riguroase se unea într-o manieră exemplară cu un mod de gândire critic al cărui scop era determinarea clară și exactă a sensului și valorii ipotezelor natural-științifice. Cel mai mare cercetător al naturii din Țările de Jos, Christian Huyghens, reprezintă exemplul clasic al acestei unificări. Lucrarea *Traité de la lumière* (1690) a lui Huyghens stabilește principii pentru legătura dintre experiență și gândire, dintre teorie și experiment, care prin claritatea și determinarea lor riguroasă, îl depășesc cu mult pe Descartes. El accentuează faptul că în fizică nu se poate ajunge la aceeași evidență, la fel ca în argumentările pur matematice; că nu ar exista o certitudine *intuitivă* a adevărilor fizice fundamentale. Ceea ce s-ar pretinde și s-ar realiza aici, ar fi exclusiv o „certitudine morală”, care însă ar putea fi ridicată la un grad atât de mare de probabilitate încât, practic, ar fi o dovadă cât se poate de riguroasă. Atunci când concluziile trase din premisa unei presupoziii fundamentale se confirmă prin experiență, când, în special, noile cercetări pot fi prezise pe baza acestor concluzii și se adevăresc prin intermediul experimentului, cu aceasta se ajunge la acel adevăr pe care doar fizica îl pretinde.² Pe baza oferită de aceste afirmații vor clădi în continuare fizicienii secolului al XVIII-lea din Țările de Jos – în plus, ei cred că regăsesc în teoria lui Newton atestarea

¹ Pentru semnificația pe care activitatea cercetătorilor olandezi o are în evoluția gândirii franceze și pentru influența pe care a exercitat-o asupra lui Voltaire, vezi lucrarea lui Pierre Brunet, *Les Physiciens Hollandais et la Méthode Expérimentale en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1926.

² Huyghens, *Traité de la lumière*, trad. germ. de Lommel, Leipzig, 1890, p. 3 și urm.

lor supremă și definitivă. Deoarece, în aceasta nu ar mai fi introduse și alte elemente ipotetice, ca atare, care să se verifice nemijlocit prin experiență. În anul 1717, s'Gravesande și-a început cariera sa ca profesor de matematică și astronomie la Universitatea Leyden, cu un discurs în care încerca să dezvolte de pe mai multe planuri toate aceste idei. Însă, tocmai prin această prezentare, el a ajuns la o problemă interesantă și dificilă. Dacă pe baza anumitor cercetări presupunem și alte cazuri pe care însă nu le-am experimentat direct, noi ne sprijinim presupuziția pe axioma constanței naturii. Fără această axiomă, fără asumarea faptului că legile pe care le găsim astăzi în natură vor exista și vor persista și de acum înainte, concluzia trasă privind viitorul bazându-ne pe trecut ar fi în mod evident lipsită de consistență. Cum poate fi însă demonstrată această axiomă? Ea nu este o axiomă strict logică – consideră s'Gravesande – ci o axiomă pragmatică; ea are o valoare care nu rezultă nemijlocit din necesitatea gândirii, ci din necesitatea *acțiunii*. Deoarece, orice acțiune, orice raport practic cu lucrurile ar fi inaccesibil omului dacă acesta nu ar ține cont de faptul că ceea ce a învățat dintr-o experiență anterioară poate să-și mențină forța și valoarea și în viitor. De aceea, concluzia trasă asupra viitorului, din perspectiva trecutului și a prezentului, nu este una formal-logică, extrasă prin cerințele silogisticii: totuși, ea este o concluzie validă, obținută prin analogie. Cunoașterea lucrurilor fizice, a naturii lor empirice, nu se sustrage acestei concluzii obținute prin analogie. Însă, în privința acestei concluzii, trebuie să ne păstrăm calmul, deoarece pentru noi trebuie să aibă valoare de adevăr tot ceea ce, prin negație, ar presupune anularea oricărui mijloc al existenței empirice și desființarea oricărei vieți comunitare.¹

Cu aceasta, printr-o singură idee, s-a produs o cotitură ciudată: certitudinea fizicii nu va mai fi fundamentată pe premise pur logice, ci pe o premisă *biologică* și *sociologică*. Însuși s'Gravesande încearcă să atenueze noutatea și radicalismul acestei idei, în măsura în care el recurge la o interpretare metafizică. „L'Auteur de la nature – explică el – nous a mis dans la nécessité de raisonner par analogie, laquelle par conséquent peut servir de fondement légitime à nos raisonnements.”² Însă, în această consecință, în acest *par conséquent*, se va face vizibil acum

¹ Vezi „Cuvântul inaugural” al lui s'Gravesande, *De Matheseos in omnibus scientiis praecipue in Physicis usu* (1717) și lucrarea sa, *Physices Elementa... sive Introductio ad philosophiam Newtoniam*, Leyden, 1720.

² S'Gravesande, *Physices Elementa*, după traducerea franceză a lui Joncourt; vezi Brunet, p. 56 și urm. [„Autorul naturii ne-a pus în necesitatea de a raționa prin analogie, analogie care, în consecință, poate servi drept fundament legitim raționamentelor noastre.” (*fr.*) (n. tr.)]

ceea ce se cheamă *μεταβασις εις αλλο λενοζ* (*metabasis eis alo genos*)*. Astfel, înseamnă ceva necesitatea psihologică și biologică a consecinței obținute prin analogie pentru necesitatea sa logică, pentru adevărul său „obiectiv“? Empirismul matematic se află aici la limita empirismului sceptic: de aici încolo, înfăptuirea pasului de la Newton la Hume nu poate fi evitată. Ambele concepții sunt separate acum doar de un perete subțire, pe care orice adiere îl poate doborî. Pentru a considera teoria sa despre certitudinea cunoașterii ca definitivă, Descartes a trebuit să facă recurs la „veracitatea lui Dumnezeu“. Dacă dorim să contestăm valabilitatea absolută a ideilor și principiilor pe care le vedem cu maximă claritate și evidență, a conceptelor și maximelor matematicii pure înseamnă a pune la îndoială această veracitate. Dimpotrivă, dacă dorim să fim siguri de adevărul celor mai înalte principii fizice, adevărul experienței, trebuie să recurgem la bunătatea divină și nu la veracitatea lui Dumnezeu; deoarece, din ea ar decurge că o convingere vitală și de neînlăturat a omului, ar trebui să dețină un oarecare fundament obiectual, întemeiat în natura lucrurilor. Trebuie să ne lăsăm în seama consecinței obținute prin analogie – consideră s'Gravesande dezvoltând problema – dacă dorim să surprindem bunătatea creatorului: „car la certitude de l'analogie est fondée sur l'invariabilité des ces lois qui ne sauraient être sujettes au changement, sans que le genre humain s'en ressente et périsse en peu de temps.“¹ Însă, cu aceasta, problema fundamentală a metodologiei fizice este implicit transformată într-o problemă a teodiceei. În situația în care contestăm întrebarea teodiceei sau îi dăm un răspuns negativ, întrebarea cu privire la siguranța inducției fizice primește o altă formă. Tocmai această schimbare de formă este înfăptuită de Hume. Empirismul matematic a fost pătruns până la un punct de ideea conform căreia convingerea în privința „constanței naturii“ putea fi justificată doar printr-o modalitate de „credință“. Hume preia această consecință dar dezbracă această credință de toate componentele sale metafizice și îndeapărtează de ea toate elementele transcendente. El nu se mai sprijină pe principii religioase, ci pe principii pur psihologice, extrage naturii umane o necesitate pur immanentă. În *acest* sens, teoria lui Hume despre *belief**

* Trecerea spre altă categorie (*gr.*) (n. tr.)

¹ S'Gravesande, *Rede über die Evidenz*; vezi introducerea la traducerea franceză a lui Elie de Joncourt a lucrării *Physices Elementa*. [„Căci certitudinea analogiei este fundamentată pe invariabilitatea acestor legi care n-ar putea fi supuse schimbării fără ca genul uman să nu se resimtă și chiar să fie amenințat cu dispariția într-un timp scurt.“ (*fr.*) (n. tr.).]

* Credință, crez (*engl.*) (n.tr.).

reprezintă o continuare și o rezolvare ironică a lanțului de idei prin care trebuia făcută încercarea de a da științei empirice un fundament religios. Această rezolvare constă în faptul că, în relația știință – religie, rolurile se schimbă. Datorită adevărului ei suprem, „absolut“, nu religia este cea care poate să ofere științei un sprijin stabil; mai mult, relativitatea cunoașterii științifice este cea care atrage și religia în propriul său farmec. Nici religia, nici știința nu sunt capabile de o justificare „rațională“, obiectivă. Trebuie să ne mulțumim să le deducem din izvoarele lor subiective, chiar dacă nu le putem dovedi ca fiind exteriorizări ale anumitor instincte fundamentale și origine ale naturii umane, să încercăm să le înțelegem astfel.

Aceeași consecință cu care ne-am confruntat din partea problemei cauzalității, se impune acum din partea *problematicii substanței*. Chiar și în această privință, empirismul matematic anticipase deja un rezultat decisiv. El contestase reprezentarea conform căreia între diferitele proprietăți de bază ale materiei pe care le învățăm din experiență, ar persista o legătură stabilă de succesiune, de coîntemeiere unul din celălalt; ca și cum unul s-ar putea deduce din altul într-o necesitate și rigurozitate conceptuală. O astfel de deducție a fost idealul sub care Descartes și-a așezat fizica. El pornește de la proprietățile pur geometrice și încearcă să arate cum în acestea s-ar regăsi toate celelalte determinații pe care noi obișnuim să le atribuim lumii corporale. Toate calitățile materiei, inclusiv impenetrabilitatea și gravitația, se explică prin simpla întindere spațială. Aceasta constituie adevărul, esențialitatea și substanța lumii corporale, în timp ce restul calităților vor fi clasificate drept accidente, „naturi întâmplătoare“. Însă, acestui ideal deductiv al lui Descartes, Newton și școala sa îi opun un ideal pur inductiv. Ei accentuează faptul că noi, atâta timp cât ne ghidăm după experiență, vom fi conduși doar la o coexistență regulată a proprietăților, fără să reușim să le deducem unele din celelalte. Pentru evoluția acestei probleme, o trecere în revistă a teoriilor fizicienilor olandezi, în special, este semnificativă. S'Gravesande și elevul și succesorul său, Musschenbroek, accentuează că ar fi necesar să distingem între determinații esențiale și determinații neesențiale ale materiei. Deoarece, nu se știe niciodată dacă găsim o lege a naturii pe care să o testăm prin experiență și pe care trebuie să o recunoaștem ca lege generală, așa cum, de exemplu, legea inerției ne relevă o anumită proprietate necesară și esențială a corpurilor. „Nouă ne este complet necunoscut dacă aceste legi provin din esența materiei, sau dacă pot fi deduse doar din anumite proprietăți de bază pe care Dumnezeu le-a împrumutat corpurilor care, însă, nu li se cuvin în nici un

caz în mod necesar, sau dacă, în cele din urmă, efectele pe care le vedem se bazează pe cauze externe despre care nu putem avea nici o reprezentare.“ Cu certitudine *empirică* putem concepe întinderea și configurația, mișcarea și repausul, gravitatea și inerția drept proprietăți de bază ale materiei. Însă, nimic nu împiedică ca pe lângă aceste calități pe care noi le cunoaștem să mai existe și altele pe care probabil le vom descoperi în viitor și pe care le vom considera, din același sau dintr-un mai bun motiv, proprietăți primitive și originare.¹ În acest punct, trebuie să ne decidem în privința unei renunțări definitive. În loc să separăm „esența“ de „fenomen“ și să o deducem pornind de la acesta, trebuie să ne plasăm în interiorul lumii fenomenale; în loc să dorim să „explicăm“ o proprietate pornind de la celelalte, trebuie să rămânem la coexistența empirică a trăsăturilor diferite pe care ni le indică experiența. Prin această renunțare, nu vom pierde cunoașterea reală; cu aceasta ne vom elibera doar de un ideal care a amânat și împiedicat întotdeauna progresul cunoașterii empirice. Se observă că, de la această concepție până la dispariția completă a conceptului de substanță, până la presupuziția că reprezentarea unui lucru nu înseamnă altceva decât reprezentarea unei sume, a unui agregat de proprietăți, este doar un pas. Trecerea se realizează continuu și imperceptibil. Încercarea de a elimina toate componentele „metafizice“ din bazele filosofiei empirice merge atât de departe încât amenință și pune sub semnul întrebării chiar și fundamentul ei *logic*.

3 Între timp, pe măsură ce fizica matematică persistă la limita unui fenomenalism riguros, care avansează până la consecințe sceptice, *filosofia populară* natural-științifică o apucă pe drumul opus. Ea nu este afectată de scrupule critice și îndoieli și nu a acceptat nici o renunțare cognitiv-teoretică. Ea va fi mânăta mai departe de avântul de a cunoaște ceea ce lumea conține reunit în interiorul ei; ea crede că se află aproape de soluționarea enigmei. Pentru a ajunge la această soluție nu mai este necesar nici un efort pozitiv: tot ceea ce vom pretinde va fi doar să înlăturăm obstacolele care au amânat și au împiedicat până acum progresul cunoașterii naturii și să urmărim drumul până la capăt. Ceea ce a împiedicat spiritul uman să conceapă în mod autentic natura și să se simtă familiar în ea, a fost avântul ce i-a fost nefast, acela de a face

¹ Vezi s'Gravesande, „Praefatio“ în *Physices Elementa Mathematica*, și Muschenbroek, *De methodo instituendi experimenta physica* (1730).

investigații în afara ei. Dacă înlăturăm această întrebare cu privire la „transcendență“, natura încetează imediat să mai fie un mister. Nu esența *ei* reprezintă misterul sau necunoscutul, ci spiritul uman a fost cel care a plasat-o într-o obscuritate artificială. Dacă înlăturăm vălul de pe cuvinte, de pe conceptele arbitrare, de pe prejudecățile fantastice, natura ne va apărea așa cum este: ca un întreg închis în sine care se autoîntemeiază, subzistă și se explică prin sine. Nici o explicație ce vine din afară, care caută principiul naturii dincolo de ea însăși, nu poate să-și atingă scopul. Deoarece omul este opera naturii și el nu are altă existență decât în ea. În zadar încearcă să se elibereze de sub stăpânirea legilor ei: deoarece, eliberarea de acestea este doar o aparență. Deși spiritul depune efort pentru a depăși limitele lumii sensibile, totuși, el se reîntoarce în ea deoarece singura lui forță constă în relaționarea datelor sensibile. În ele se epuizează orice cunoaștere pe care o putem obține de la natură; în acestea, pe de altă parte, ni se înfățișează o ordine atât de clară și de completă încât nu mai rămâne nimic obscur și îndoielnic. Misterul naturii dispare pentru spiritul care îi opune rezistență și se aventurează să-l înțeleagă. Deoarece, el nu găsește în natură nici un fel de contradicții sau scindări: el vede doar o ființă și o formă a legității. Toate procesele naturii, inclusiv acel fenomen pe care noi îl desemnăm drept spiritual, întreaga ordine fizică și „morală“ a lucrurilor se explică prin materie și mișcare, epuizându-se în acestea. „A exista înseamnă a îndeplini mișcările proprii unei esențe determinate; înseamnă a atrage materiile care îți pot întări existența; înseamnă a le îndepărta de la sine pe cele care pot să o slăbescă sau să o vatăme.“¹ Ceea ce suntem și ceea ce vom fi, reprezentările, actele voliționale și acțiunile noastre nu sunt altceva decât efecte necesare ale esențialității și ale proprietăților de bază cu care natura ne-a înzestrat și ale circumstanțelor datorită cărora aceste proprietăți se dezvoltă și se schimbă.²

Concluzia prin care putem avea acces la adevărul naturii nu este una deductivă, logică sau matematică, ci este una ce merge de la parte spre întreg. Esența întregii naturi poate fi decodificată și determinată doar pornind de la esența omului. *Fiziologia umană* devine acum punctul de pornire și soluția cunoașterii naturii. Matematica și fizica matematică își vor pierde poziția lor centrală; la fondatorii teoriei materialiste, locul lor va fi luat de către biologie și fiziologia generală. Lametrie pornește de la experimente medicale; înainte de orice, Holbach se bazează pe chimie și pe știința vieții organice. Împotriva

¹ Citat după Holbach, *Sistemul naturii*, trad. Dan Bădăraș, Editura Științifică, București, 1957, Partea I, cap. IV, p. 83.

² Holbach, *op. cit.*, vezi p. 1 și urm., p. 53.

filosofiei lui Condillac, Diderot ridică obiecția după care nu ar fi suficient să insistăm asupra simplei senzații, ca element originar a tot ceea ce este real. Cercetarea trebuie să depășească această limită; ea trebuie să identifice *cauza* senzațiilor noastre, iar aceasta nu poate fi găsită decât în structura noastră organică. Astfel, fundamentul filosofiei nu constă în analiza senzațiilor, ci în istoria naturii, în fiziologie și medicină. Prima lucrare a lui Lamettrie este dedicată „istoriei sufletului”; el arată că o astfel de istorie nu s-ar putea scrie dacă ne-am ghida doar după aparențele proceselor corporale și dacă demersul nostru nu s-ar justifica prin experimente exacte ale proceselor corporale. Asemenea experimente, de exemplu, cu ocazia unui acces de febră pe care l-a avut și care i-a provocat o schimbare radicală a sentimentelor și reprezentărilor în conștiință, au fost – așa cum povestește el – cele care i-au determinat studiul și care au orientat întreaga sa filosofie.¹ Experiența senzorial-corporală trebuia să fie, de acum înainte, singurul lui conducător: „iată care sunt filosofii mei”, obișnuia el să spună, adresându-se simțurilor.² Conform lui Diderot, cine nu este mulțumit cu locul său în această lume a evidenței și cine, pornind de la efectele evidente chestionează cauzele incerte, acela nu se comportă înțelept, la fel ca un constructor care atribuie mișcarea unui ceas, al cărui mecanism nu-l înțelege, unei esențe spirituale, ascunsă în el.

În acest punct, materialismul dogmatic este cuprins de vraja fenomenalismului și, fără să existe o concordanță de concluzii, el poate să-i servească acestuia. Deoarece, și el ne asigură că nu dorește să determine *esența* absolută a materiei; și că *această* problemă nu are nici o semnificație decisivă pentru consecințele sale. „Eu mă consolez – explică Lamettrie – cu gândul de a nu ști nimic despre faptul cum reușește materia simplă să devină materie activă și organizată, tot așa cum nu știu nimic despre alte minuni extraordinare ale naturii, la fel cum, de exemplu, nu pot înțelege modul în care se constituie sentimentul și gândirea într-o esență care apare simțurilor noastre limitate asemeni unei bucați de pământ. Eu recunosc doar că în materia organică se află un principiu al mișcării prin care ea va fi diferențiată și că orice viață animală depinde de această diferențiere.” Omul se raportează la maimuțe și la animalele evolute așa cum ceasul planetar construit de Huyghens se raportează la un ceas primitiv. „Dacă pentru a indica mișcarea planetelor au fost necesare mai multe unelte, mai multe roțițe, mai multe arcuri decât

¹ Vezi Lamettrie, *Histoire naturelle de l'âme* (1745), mai târziu apărută cu titlul *Traité de l'âme*.

² *Ibidem*, cap. I.

pentru a indica și a bate orele, dacă lui Vaucanson i-a trebuit mai multă iscusință pentru a făuri flautistul decât rața, el ar fi avut nevoie de și mai multă pentru a face un cuvântător... Corpul uman este un ceasornic, dar un ceasornic uriaș și construit cu atâta meșteșug și iscusință.¹ Faptul că legătura dintre corp și suflet nu mai este abordată ca în marile sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea, din perspectiva *substanței*, ci exclusiv din perspectiva *cauzalității*, reprezintă o trăsătură metodică a materialismului secolului al XVIII-lea. Întrebarea asupra modului în care se plasează unul față de celălalt, după „esența” lor, nu trebuie să ne deruteze; este suficient că avem certitudinea raportului indisolubil al *efectelor* lor. Aici nu se poate trasa nici o linie de demarcație: deoarece, distincția între fenomenul corporal și fenomenul psihic este o simplă abstracție pentru care experiența nu ne oferă nici o dovadă și nici un fundament. Pe cât de mult ne rafinăm experimentele noastre și pe cât de mult ne place să ne ocupăm de analizele noastre experimentale, ele nu ne vor conduce niciodată într-un punct în care se va reuși separarea psihicului de corporal. Ambele ne sunt date doar în coexistența și în intercondiționarea lor; ambele sunt ca o piesă turnată, astfel încât înlăturarea uneia nu este posibilă fără distrugerea celeilalte. Astfel, nu ne mai rămâne o altă concluzie – deoarece noi nu concepem și nu analizăm esența lucrurilor altfel decât pornind de la efectele lor – decât aceea a raportului necesar în care efectele se explică prin identitate în esență. Distanța care pare că se interpune între materia „moartă” și fenomenele vieții, între mișcare și senzație, nu trebuie să ne inducă în eroare. Desigur, noi nu știm în ce mod *ia ființă* senzația din mișcare; însă, nu cumva este vorba de aceeași ignoranță chiar și acolo unde avem de-a face cu materia *însăși* și cu fenomenele ei fundamentale? Chiar și procesele de care suntem contrariați la prima vedere, chiar și transmiterea unei anumite energii motrice de la o masă la alta, nu le putem „înțelege” și explica pur conceptual: trebuie să ne mulțumim doar cu constatarea lor prin experiență. Aceeași constatare empirică este valabilă și în cazul așa-numitei probleme „psiho-fizice”: deși pe de o parte ne apare ca fiind enigmatică, pe de altă parte, exact în același sens, ne apare ca fiind evidentă. Dacă ne mulțumim cu enunțurile empirice și nu conducem interogația în afara lor, atunci ni se relevă aceeași legătură constantă ca și cea între diferitele proprietăți materiale, ca și cea între existența și fenomenul corporal și sufletesc. Dacă nu vom fi surprinși de faptul că, pe lângă proprietatea de bază a întinderii, materia mai are și alte

¹ Lamettrie, „Omul-mașină”, în *Omul-mașină și alte opere*, trad. G. Brătescu, Editura Științifică, București, 1961, p. 205.

determinații, atunci de ce am ezita să-i atribuim și capacitatea senzitivă, memoria și gândirea? Ideea este ca atare tot atât de incompatibilă cu materia organizată la fel cum, de exemplu, impenetrabilitatea sau electricitatea, magnetismul sau gravitația sunt la fel de incompatibile cu această materie, ele neputându-se *reduce* la simpla întindere, ci, vizavi de aceasta, semnifică ceva cu totul nou.¹ Ceea ce este valabil în cazul senzațiilor și reprezentărilor este valabil și în cazul dorințelor și instinctelor noastre, al decodificării actelor de voință și al pornirilor noastre morale. Pentru a le înțelege, nu trebuie să ne sprijinim pe nici un principiu transcendent și supramaterial, nu trebuie să facem apel la nici o substanță simplă a sufletului, care nu reprezintă nimic altceva decât un cuvânt lipsit de semnificație. „Presupunând un minim principiu al mișcării, corpurile animate vor avea tot ce le trebuie pentru a se mișca, pentru a simți, a gândi, a se căi și, într-un cuvânt, a se conduce în plan fizic și moral.”² Prin aceste renumite concluzii ale sistemului materialist, am surprins deocamdată doar aspectul său exterior și nu nucleul său ideatic propriu-zis. Acest fapt poate părea paradoxal la o primă privire: acest nucleu nu poate fi surprins din perspectiva *filosofiei naturii*, ci doar din perspectiva *eticii*. În forma pe care o are în secolul al XVIII-lea, în maniera în care este fundamental și apărât, materialismul nu constituie o dogmă natural-științifică sau metafizică; mai mult, el este un *imperativ*. El nu vrea să impună și să consolideze o teză cu privire la natura lucrurilor, ci el dispune și interzice. Această trăsătură ne apare foarte clar în lucrarea lui Holbach, *Sistemul naturii*. Văzută din exterior, teoria lui Holbach ne apare ca o formă extremă și consecventă de determinism. În imaginea naturii nu va fi introdusă nici o trăsătură care poate fi făcută inteligibilă doar de către om, de dorința și voința sa. În sfera *ei* nu există nimic care ar fi drept sau nedrept, rău sau bun; în ea domnește echivalența totală, aceeași valoare și valabilitate a oricărei ființe sau fenomen. Toate fenomenele sunt necesare și nici o esență nu poate să se comporte în anumite circumstanțe altfel decât conform proprietăților sale fundamentale. Astfel, nu există nici un rău, nici o vină, nici o dezordine în cadrul naturii: „totul este în ordine într-o natură ale cărei părți nu se pot niciodată îndepărta de reguli precise și necesare, care decurg din esența pe care au primit-o.”³ Faptul că omul se crede liber, nu înseamnă decât o autoamăgire periculoasă și o dovadă de slăbiciune spirituală. Construcția atomului este cea care îl formează și mișcarea acestuia

¹ *Ibidem*, p. 134.

² *Ibidem*, p. 113.

³ Holbach, *op. cit.*, P.I, cap. V, p. 91.

este cea care îl impulsionează: condiții care nu depind de el îi determină esența și îi guvernează destinul.¹ Dar, cu acest *conținut* al tezei materialiste, *discursul* acesteia ajunge la o dispută demnă de luat în considerație. Deoarece pretenția spinozistă: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere**, nu este satisfăcută aici. Considerată dintr-un punct de vedere extern, teoria natural-filosofică a lui Holbach se vrea a fi doar pregătirea și prologul unui mare întreg cognitiv ce va urma. La Holbach, „sistemul naturii“ constituie fundamentul pentru al său „sistem social“ și pentru a sa „morală universală“: pentru prima oară, în aceste două scrieri, tendința propriu-zisă care-i domină acestuia gândirea, va fi dezvoltată și prezentată exhaustiv. Omul trebuie să se elibereze de toți idoli, de toate iluziile pe care el le are în legătură cu o așa-zisă cauză originară a lucrurilor: pentru că doar astfel va reuși să pătrundă în siguranță în ordinea propriei sale lumi și să o înțeleagă. Spiritualismul teologic este cel care până acum a amânat orice regulament autentic, *autonom* al sistemului social-politic. Pe de o parte, el constituie obstacolul în calea evoluției științei. „În calitate de dușman înăscut al experienței, teologia, știința supranaturalului, a fost un obstacol invincibil permanent în calea progresului științelor naturii. Fizica, istoria naturii, anatomia nu aveau permisiunea să «vadă» ceva altfel decât cu ochii superstiției.“² Dominația superstiției va fi tot atât de periculoasă și în structura ordinii morale. Deoarece ea nu numai că neagă acum cunoașterea umană, ci și anulează fericirile umane fundamentul ei propriu-zis. Ea angustă omul cu mii de fantome; îi răpește acestuia orice bucurie naturală a existenței. Doar înlăturarea radicală a oricărui spiritualism poate aduce acum salvarea. Ideile de Dumnezeu, libertate și nemurire trebuie să fie dezrădăcinate o dată pentru totdeauna, cu aceasta, nu au loc atacuri asupra lumii sensibile din partea lumii suprasensibile, care pare să construiască aceste idei, amenințându-i ordinea rațională. Aceeași formă de argumentare străbate și lucrarea *Omul-mașină* a lui Lamettrie.

¹ Holbach, *op.cit.*, p. 274; vezi Lamettrie, *Discours sur le bonheur* (*Œuvres philosophiques*, p. 211 și urm.): „Je suis et me fais honneur d'être citoyen zélé; mais ce n'est point en cette qualité que j'écris, c'est comme philosophe; comme tel, je vois que Cartouche était fait pour être Cartouche et Pyrrhus pour être Pyrrhus: les conseils sont inutiles à qui est né avec la soif du carnage et du sang.“ [„Sunt și mă onorează a fi un cetățean zelos; totuși, nu scriu în calitate de cetățean, ci de filosof; în acest fel, văd cum Cartouche era destinat a fi Cartouche și Pyrrhus pentru a fi Pyrrhus; sfaturile sunt inutile celui care e născut cu setea carnajului și a sângelui.“ (*fr.*) (n. tr.).]

* Nu râde, nu plânge, nici nu disprețui, ci înțelege (*lat.*) (n. tr.).

² Holbach, *op.cit.*, p. 311.

Lumea va fi *fericită* doar în măsura în care se decide să devină *ateistă*. Împreună cu credința în Dumnezeu vor dispărea și toate disputele teologice și războaiele religioase: „natura infectată de o otravă sfântă și-ar recăpăta drepturile și curăția.“¹

În măsura în care „sistemul naturii“, în acest fel, se comportă ca un acuзатор, în măsura în care nu se mulțumește cu constatările teoretice, ci impune o *normă* gândirii și credinței umane, el cade într-o dilemă dificilă. Teoria despre necesitatea absolută a fenomenului natural se rătăcește în țesătura propriului său raționament. Cu ce drept se poate vorbi despre „norme“ pe bazele acestei teorii? Din ce motiv poate ea să pretindă și să valorizeze? Nu cumva prin ea „ceea ce se cuvine“ va fi cunoscut ca fiind o himeră și transformat într-un simplu imperativ? Ce altceva ne mai rămâne de făcut decât să ne dedicăm acestui imperativ – putem noi să-l conducem și să-i prefigurăm traiectoria? Deja critica pe care secolul al XVIII-lea a făcut-o „sistemului naturii“ a acoperit această slăbiciune fundamentală prin raționamentul său. Replica lui Friederich cel Mare face trimitere la acest punct. El obiectează: „după ce autorul a epuizat toate dovezile pentru a arăta că oamenii, în toate acțiunile lor, sunt ghidați de o necesitate fatalistă, a trebuit să tragă concluzia că noi suntem doar un soi de mașinărie: doar marionete care sunt mișcate de mâna unei forțe oarbe. Și astfel, el se aprinde împotriva preoților, guvernărilor, întregului sistem educațional: crede el că oamenii care practică asemenea activități sunt liberi, demonstrându-le totuși că sunt sclavi? Ce nebunie și ce absurditate! Dacă totul este mișcat de o cauză necesară, atunci toate sfaturile, toată învățătura, toate recompensele și pedepsele sunt tot atât de superficiale pe cât de inexplicabile: deoarece, tot atât de bine am putea ține predici unui stejar pentru a-l convinge să se transforme într-un portocal.“ O dialectică fină și mișcătoare, așa cum este cea pe care Holbach ne-o pune la dispoziție, ar putea încerca, desigur, să înlăture această obiecție. Diderot a surprins cu foarte mare claritate toate antinomiile în care sistemul fatalismului sfârșește, dându-le o expresie pregnantă; însă, în același timp, el folosește aceste antinomii ca forță motrice, ca vehicul pentru propria sa gândire dialectică. El recunoaște cercul, însă îl transformă imediat într-un joc al ironiei. Una dintre cele mai importante și mai originale opere ale sale, s-a născut din acest impuls. Romanul *Jacques Fatalistul* va expune conceptul de *fatum* ca alfa și omega al oricărei gândiri umane; în același timp, el arată însă cum gândirea noastră ajunge întotdeauna la dispută cu acest concept, cum prin faptul că ea îl

¹ Lamettrie, *op. cit.*, p. 195.

statuează, implicit trebuie să-l nege și să-l *desființeze*. Nu mai rămâne nimic altceva decât să considerăm această stare de fapt ca fiind necesară – decât să ordonăm *sferei* proprii a necesității și *greșeala* împotriva ideii de necesitate, de care noi suntem vinovați în reprezentare și judecare, în recunoaștere și respingere. Această dublă mișcare, această oscilare între polii libertății și ai necesității, desăvârșește, conform lui Diderot, veriga propriei noastre existențe și gândiri. Prin ea și nu printr-o simplă și univocă afirmație sau negație, vom ajunge la conceptul ce închide în sine întreaga natură: acel concept care este tot atât de sublim ca și cel al binelui și al răului, al coincidenței și opoziției, al adevărului și falsității, deoarece el include în sine și preia nediferențiat ambele momente.

În acest vârtej al dialecticii lui Diderot care îl împinge de la ateism la panteism, de la materialism la un pansihism dinamic și invers, nu a fost cuprins întreg secolul al XVIII-lea. În evoluția de ansamblu a gândirii acestuia, *Sistemul naturii* a jucat doar un rol relativ secundar și subordonat. Chiar și acei gânditori care erau aproape de Holbach, nu au negat doar rezultatele radicale ale operei, ci îi contestaseră deja premisele. Siguranța loviturii satirice date de Voltaire lui Holbach a constat în faptul că i-a atacat imediat lucrarea în cele mai slabe puncte ale ei. El a pus în evidență într-un mod necruțător contradicția care consta în faptul că Holbach, deși a declarat război dogmatismului și intoleranței, și-a ridicat teza la rangul de dogmă, apărând-o cu un zel fanatic. Voltaire a refuzat să confirme ateismul acestuia prin astfel de argumente; dimpotrivă, el n-a vrut să primească, din partea lui Holbach și a partizanilor săi, „brevetul de ateu“ (*le brevet d'athée*). Mai mult, el a criticat și mai intens *expunerea* lui Holbach și valoarea literară a cărții sale. A numărat-o printre singurele genuri literare pe care nu le putea accepta; a încadrat-o în *genre ennuyeux*¹. De fapt, *expunerea* lui Holbach, văzută din perspectiva amănuntelor pe care le oferă, dă dovadă de rigiditate, fiind în același timp scacă. Ea pornește de la faptul că nu doar elementele religioase, ci și toate elementele estetice sau forța sentimentului și a fanteziei trebuie să fie eliminate din concepția despre natură. Este irațional să adorăm o natură și să ne rugăm unei naturi care acționează orbește și necesar. „Să ne gândim că suntem părțile simțitoare ale unui întreg, care în sine este lipsit de orice senzație; ale unui întreg în care toate formele și toate legăturile se distrug după ce s-au constituit sau au rezistat o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp. Să considerăm

¹ Vezi Voltaire, poezia *Les Cabales* (1772); *Œuvres*, Paris, Lequien, 1825, T.XIV, 236 și urm.

natura asemeni unui atelier imens în care se află tot ceea ce este necesar pentru producerea imaginilor pe care noi le vedem; și să nu atribuim operelor ei o cauză imaginară, care nu există nicăieri altundeva decât în mintea noastră.”¹ Fără îndoială că la astfel de cuvinte se gândește Goethe atunci când explică faptul că, atunci când el și vecinul său, prieten din tinerețe, auzeau vorbindu-se despre enciclopediști, era ca și cum, plimbându-se printre nenumăratele bobine și războaie de țesut ale unei mari fabrici, în zgomotul infernal produs de acestea, în fața mecanismului complex ce funcționa înaintea ochilor și a simțurilor lor, în fața imposibilității de a concepe un stabiliment atât de complicat, în momentul în care luau în considerare toate implicațiile pe care le presupune procesul de producere a unei bucați de pânză, simțeau că-și pierd interesul pentru haina care se poartă pe corp. Depe *Sistemul naturii* a spus că el și prietenii lui nu puteau să conceapă cum o astfel de carte ar putea fi periculoasă: „ni se părea atât de gri, de himeric și de straniu că aveam răbdare să-i suportăm prezența, că ea ne îngrozea la fel ca o fantomă.” Contraefectul pe care l-a avut opera lui Holbach imediat după apariția sa se baza pe faptul că ea a atras împotriva ei nu doar toate forțele religioase ci și pe cele *artistice* ale epocii. Aceste forțe au fost cele care, pe lângă faptul că au condus la o nouă configurare a esteticii sistematice, au fost și au rămas eficiente în construcția concepției despre natură a secolului al XVIII-lea: de la ele a pornit o mișcare ce avea scopul de a interveni și în evoluția *științei* naturii și, prin aceasta, să facă epocă.

4 În lucrarea sa, *De l'interprétation de la Nature* (1754), Diderot care probabil, dintre toți gânditorii secolului al XVIII-lea, are cel mai fin fler în surprinderea tuturor mișcărilor și transformărilor epocii, remarcă faptul că acest secol pare a fi ajuns într-un punct de cotitură important și decisiv. Ne aflăm într-un moment în care se anunță o schimbare radicală a științei. „Îndrăznesc să afirm că, înainte ca un secol să treacă, nu vor mai exista în Europa nici măcar trei mari geometri. Această știință și-a atins punctul culminant și va rămâne la stadiul în care au adus-o Euler și Bernoulli, d'Alembert și Lagrange. Ei au stabilit coloanele lui Hercule, în afara cărora nu ne putem aventura.” În ceea ce privește istoria matematicii pure, se știe cât de puțin s-a adeverit această profeție: secolul anunțat de Diderot nu trecuse încă în momentul în care Gauss murea. Prin acesta, matematica a primit o nouă înfățișare și, atât din punctul de vedere al conținutului, cât și din punct

¹ Holbach, *op.cit.*, p. 205.

de vedere metodic, și-a extins limitele într-o manieră pe care secolul al XVIII-lea nu a putut să o prevadă. Și totuși, previziunea lui Voltaire a avut la bază o intuiție corectă. Astfel, ceea ce el vrea să reliefeze este faptul că, în cercul științelor *naturii*, matematica nu mai poate să se proclame singura stăpână. Aici apare un rival pe care nu îl poate înfrânge singură. Se poate ca, în cadrul acestui cerc, matematica să mai fie încă perfectă, să se ridice până la cea mai mare exactitate a conceptelor, însă tocmai această perfecțiune a sa rămâne necesară și limita sa immanentă. Deoarece, ea nu poate ieși în afara cercului propriu de concepte pe care ea însăși le-a creat; ea nu are acces nemijlocit la realitatea empiric-concretă a lucrurilor. Aceasta este accesibilă doar prin experiment, prin cercetarea fidelă a naturii. Pentru ca metodologia *sa* să fie eficientă, trebuie să o dezvoltăm până la *independența* totală și să o eliberăm de orice tutelă. De aceea, în domeniul științei naturii, trebuie combătut atât spiritul de sistem metafizic cât și cel matematic. Dacă matematicianul nu se rezumă doar la a-și dezvolta propria lume conceptuală ci nutrește și speranța că va putea surprinde realitatea în rețeaua conceptelor sale, devine imediat metafizician. „Deoarece geometrii i-au descris pe metafizicieni, n-au fi putut nicicum considera că știința lor ar putea fi metafizică.“ Cu această constatare, idealul cunoașterii matematice a naturii, care a stat la baza întregii fizici a secolului al XVIII-lea, începe să se piardă. În locul lui apare un nou ideal, pretenția la o *știință pur descriptivă a naturii*. Cu mult înainte ca acest ideal să fie stabilit, Diderot l-a conceput și descris în caracteristicile sale de bază. De ce – întreabă el – avem tot mai puține cunoștințe sigure și inatacabile în domeniul naturii, de vreme ce evoluția cunoașterii matematice a fost admirabilă? Au lipsit geniile sau nu s-a meditat și studiat destul? În nici un caz – mai mult, trebuie să căutăm cauza într-o confuzie principală a raporturilor între cunoașterea de tip conceptual și cea de tip factual. „De științele abstracte s-au preocupat prea mult cele mai bune spirite. Conceptele și cuvintele s-au înmulțit neconținut; însă, cunoașterea stărilor de fapt a rămas în urmă. Și totuși, în acestea constă, indiferent de varietatea lor, adevărata bogăție a filosofiei. Faptul că cine nu știe cum să-și *numere* talerii nu este mai bogat decât acela care nu are decât un singur taler, aparține sferei prejudecăților filosofiei raționale. Din nefericire, filosofia rațională nu se mai ocupă cu compararea și relaționarea faptelor pe care deja le cunoaște, și cu ansamblarea lor ca ceva nou.“¹ Cu aceasta, Diderot pune accentul pe un cuvânt caracteristic în

¹ Diderot, *De l'Interprétation de la Nature*, sect. IV, XVII, XXI; *Œuvres*, éd. Assézat, T.II.

care se anunță o nouă orientare a gândirii. Spiritului ordonat și calculator, spiritului raționalismului îi apare acum o nouă aspirație; aceea de a asigura *abundența* pură a realității și de a o reda în mod natural, chiar dacă această abundență poate fi conceptualizată clar și distinct, chiar dacă poate fi calculată. Pornind de aici, iau ființă astfel de sisteme conceptuale; însă, să nu ne înșelăm în privința semnificației și importanței lor reale. „Fericit este filosoful sistematic, ca Epicur sau Lucrețiu, ca Aristotel și Platon, care a împrumutat din natură o forță de plăsmuire, o mare elocvență și artă pentru a-și expune ideile în imagini funcționale și sublime. Structura pe care a construit-o poate să se prăbușească într-o bună zi, dar imaginea sa va continua să rămână printre ruine.“ De aceea, sistemul are mai mult o semnificație individuală decât universală, mai mult estetică decât obiectiv-logică. Ca instrument al cunoașterii, el este indispensabil; însă, să nu devenim sclavul unui simplu instrument. Noi deținem sistemul fără a fi însă posedați de el: „Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat.“¹ Este vorba despre o nouă orientare a cercetării, despre un nou *temperament* al acesteia, care se îndreaptă spre dizolvare și care aspiră spre recunoașterea, justificarea și valoarea sa metodică.

Această justificare poate să survină în abordarea care a avut loc deja în cadrul fizicii matematice. Adepții și elevii lui Newton au accentuat deja, în contestarea fizicii „raționale“ a lui Descartes, că pretenția de *explicare* a naturii ar trebui înlocuită cu *descrierea* fenomenelor naturale.² În locul *definiției*, care avea valoare pentru matematica pură, trebuie să apară *descrierea*. Pentru un fizician, descrierea exactă a unui proces coincide, desigur, cu măsurarea acestuia: se poate descrie cu mare exactitate doar ceea ce se poate determina prin *valori numerice* și se poate exprima prin raporturile acestora. Însă, în trecerea de la fizică la *biologie*, postulatul descrierii pure primește un alt sens. Nu mai este vorba despre transformarea realității intuitive prin faptul că o concepem drept chintesență a mărimilor și țesătură de numere și măsuri, ci trebuie să insistăm acum doar asupra formei sale specifice. Aceasta este cea care trebuie să se afle în fața noastră în întreaga sa bogăție, în multiplicitatea ființei sale, în bogăția devenirii sale. Această înțelegere este nemijlocit împotriva structurii logice a acelor clase și specii de concepte prin care noi încercăm să cunoaștem în mod obișnuit natura. Aceste concepte trebuie să pornească în mod necesar de la o delimitare a intuiției. În loc

¹ *Ibidem*, sect. XXI, XXVII. [„Să o ai pe Lais, numai să nu te aibă Lais pe tine.“ (lat.) (n.tr.).]

² Vezi mai sus, p. 62 și urm.

să conducă la o concepere perfectă a conținutului ei, ele conduc mai mult la o pauperizare și degenerare. Trebuie să ne opunem acestei degenerări în măsura în care căutăm o construcție conceptuală care să ne permită apropierea de bogăția și specificitatea formelor naturii, menținându-ne în același timp în mișcare, în ea și cu ea. Prototipul și modelul unei astfel de construcții conceptuale ne este oferit de către Diderot în expunerea sa referitoare la botanică. El spune aici: „Dacă aș îndrăzni, aș susține enunțul paradoxal că, în anumite circumstanțe, nu există nimic mai anevoios și mai ineficient decât metoda. Ea este un ghid care ne conduce la adevăr și pe care nu trebuie să-l pierdem nicio dată din fața ochilor: deoarece, imediat ce se întâmplă asta, cu siguranță ne vom rătăci. Dacă ne-am propune să învățăm un copil să vorbească, utilizând cuvinte care încep cu A, apoi pe acelea care încep cu B etc., ar putea trece jumătate din viață, înainte ca tot alfabetul să fie epuizat. Metoda este perfectă în domeniul raționamentului; însă, după părerea mea, ea este dăunătoare în cazul istoriei naturii, în general, și în cel al botanicii, în special.”¹ Asta nu înseamnă că aceste științe s-ar putea dispensa de sistematică și metodică; mai mult, este vorba de faptul că nu sistematica lor trebuie *împrumutată* de la disciplinele „rationale”, ci obiectul particular al acestora, cu care să fie în conformitate.

Diderot nu putuse să prezinte această pretenție într-o manieră determinantă și decisivă deoarece, în perioada în care el își concepea ideile asupra interpretării naturii, această pretenție n-a fost încă satisfăcută în sens strict. Deoarece, tocmai în acea perioadă apăruseră primele trei volume din *Histoire naturelle* a lui Buffon. Cu acestea, s-a creat un nou tip de cunoaștere a naturii și, în aceeași măsură, un alt aspect al *Philosophiae naturalis principia mathematica* a lui Newton. După conținut, independență și forță de creație, lucrarea lui Buffon nu se poate compara sub nici un aspect cu opera lui Newton. Însă, din punct de vedere metodologic, ea se apropie de aceasta, în măsura în care pune accentul foarte clar pe o anumită orientare a configurării conceptuale natural-științifice și o consideră într-o mare măsură drept proiect universal. Deja, în introducerea cu care se deschide opera, Buffon pornește de la faptul că ar fi eronat și inutil să stabilim un ideal riguros *monist* al cunoașterii naturii, căruia să-i subordonăm toate ramificațiile cercetării. Un astfel de monism metodic eșuează deja prin opoziția dintre matematică și fizică. Deoarece, „adevărul” matematicii nu constă în nimic altceva decât într-un sistem de teze pur analitice, care se află în relație datorită necesității și care, în cele din urmă, exprimă în forme diferite același conținut cognitiv. Dar acest concept al

¹ *La Botanique mise à la portée de tout le monde; Œuvres* (éd. Assézat), VI, 375.

adevărului își pierde sensul și forța de îndată ce ne apropiem de domeniul realului și încercăm să ne simțim familiar în el. Aici, unde nu mai avem de-a face cu concepte autocreate cărora le prefigurăm forma și determinația și pe care le putem deduce unul din altul, dispare acea evidență pe care o deținem în cazul comparării ideilor; de aici nu putem ieși niciodată în afara sferei probabilului. Trebuie să ne lăsăm în exclusivitate conduși de experiență: deoarece doar ea ne poate oferi acel gen de certitudine capabilă să ne ofere adevărul obiectelor fizice. Trebuie să mărim numărul experimentelor și să le intensificăm, trebuie să generalizăm faptele, să le relaționăm prin concluzii obținute prin analogie până când, în cele din urmă, vom ajunge la un nivel de cunoaștere de unde putem observa modul în care partea se raportează la întreg, cum efectele particulare depind de cele generale. Mai întâi, să nu comparăm natura doar cu conceptele noastre ci, în aceeași măsură, să o comparăm cu ea însăși. Vom vedea cum fiecare dintre operațiile sale intervin în celelalte și cum, în cele din urmă, toate se reunesc într-o singură acțiune totalizatoare.¹ Nu vom putea concepe această unitate dacă vom încerca să o divizăm în clase și specii. Deoarece, toate clasificările de acest gen ne oferă doar un sistem de nomenclatură și nu un sistem al naturii. Ele pot să fie utile și chiar indispensabile pentru a ne oferi o imagine de ansamblu asupra stărilor de fapt; dar nimic nu este mai periculos decât să confundăm simplele semne cu ceea ce desemnează ele, să transformăm definițiile nominale în definiții reale, așteptând de la acestea o oarecare explicație a „esenței” lucrurilor. După Buffon, din cauza acestui obstacol eșuează și *Filosofia botanicii* a lui Linné. Ea stabilește la întâmplare anumite proprietăți și caracteristici după care încearcă să grupeze lumea plantelor, crezând că prin demersul diviziunii și clasificării analitice va putea oferi o imagine a contextului, organizării și diviziunii acesteia. Însă, o asemenea imagine poate fi obținută doar dacă ne decidem să inversăm complet demersul propus aici. În loc să pornim de la separarea analitică, trebuie să avem în vedere *relaționarea*; în loc să atribuim esențelor vii anumite genuri diferite, trebuie să le cunoaștem în înrudirea, evoluția și transformarea lor. Pentru că în aceasta constă viața propriu-zisă a naturii. Deoarece, dat fiind faptul că natura trece adesea de la o specie la alta, de la un gen la altul prin diferențe insesizabile, astfel încât se găsește un număr mare de nivele intermediare ce par să aparțină jumătate unui gen și jumătate celuilalt, atunci nu ne mai rămâne decât ideea acestor treceri subtile, faptul că ea însăși se pune în mișcare pentru a putea surprinde în sine dinamismul

¹ Bufon, *Histoire Naturelle* (1749), Premier discours.

formelor naturale. De aici, Buffon trece la un nominalism decisiv: el explică faptul că, în natură, ar exista doar indivizi, nu specii și genuri. El crede că această idee poate fi atestată universal prin experiment. Animalele unui continent nu se găsesc într-un altul și atunci când credem că am regăsit aceleași clase, ele sunt modificate într-o asemenea măsură încât cu greu le putem recunoaște. Avem nevoie de o altă dovadă pentru a ne convinge asupra faptului că forma lor nu este neschimbătoare, că natura lor se configurează diferit, că, în timp, pot să se transforme complet și că speciile cel mai puțin înzestrate au dispărut sau vor dispărea în timp?¹

Nu vom dezbate aici semnificația pe care o au aceste afirmații ale lui Buffon, în calitatea lor de a pregăti o *teorie generală evoluționistă*. În contextul de față, ele sunt importante nu atât prin conținutul lor, cât prin *formă*, prin pronunțarea lor pentru un anumit ideal al cunoașterii, care, în opera buffoniană de ansamblu, este încărcat progresiv cu un conținut concret. Structura propriu-zisă a cunoașterii biologice începe să se contureze aici distinct, afirmându-se vizavi de forma fizicii teoretice. Metodologia științei naturii nu își mai preia legea exclusiv de la matematică; ci, pentru ea va fi descoperit un al doilea focar în forma de bază a cunoașterii istorice. Renumitul pasaj din *Critica facultății de judecare* a lui Kant unde va fi dezvoltată pentru prima dată, cu foarte mare claritate, ideea unei *arheologii a naturii*, pare, într-o anumită privință, că este conceput pe baza operei lui Buffon. „Așa cum în istoria omenirii – spune Buffon – se cercetează documentele istorice, monedele și medaliile, descifrarea vechilor inscripții pentru a determina transformările ce au avut loc și a constata epocile evenimentelor spirituale, tot așa, în istoria naturii, trebuie cercetată arhiva lumii, cele mai timpurii monumente ale ei trebuie smulse din măruntaiele pământului, ruinele reconstituite și toate semnele transformărilor fizice care ne pot conduce la diferitele stări de viață ale naturii să le unim într-un singur corpus de dovezi. Acesta este singurul mijloc prin care, în infinitatea spațiului, putem identifica anumite puncte fixe și, pe axa temporală eternă, să obținem câteva repere.”² În acest demers constă forța *descrierii pure* a naturii care, în știința biologiei dă la o parte tot mai mult metoda de până acum a conceptelor logice scolastice, definiția după *genus proximum** și

¹ Pentru poziția lui Buffon în istoria evoluționismului, vezi Perrier, *Philosophie zoologique avant Darwin*.

² Buffon, *Histoire naturelle*, citat după Joseph Fabre, *Les pères de la Révolution*, Paris, 1910, p. 167 și urm.

* Gen proxim (*lat.*) (n.tr.).

*differentia specifica**. Este „definit“ în sens *strict*, aceasta însemnând, cunoscut în mod clar și delimitat, doar ceea ce este descris exact: „nu este bine definit decât cel care este descris cu exactitate.“ Cu această concepție schimbată despre existența și scopul configurării conceptuale natural-științifice, se schimbă și concepția despre *conținutul* esențial al fenomenului natural. Teoria logico-matematică a definiției a pretins deja prin Descartes explicația mecanicistă a naturii în calitate de imagine opusă și corolarul ei necesar. Dimpotrivă, acolo unde centrul de greutate al modului de abordare trece de la definiție la descriere, de la gen la individ, acolo nici ideea de mecanism nu mai poate constitui un fundament explicativ unic și suficient; se pregătește trecerea la o concepție a naturii care nu mai încearcă să deducă și să înțeleagă devenirea din ființă, ci invers, ființa din devenire.

5 În Franța, sistemul cartezian al fizicii a învins cu rapiditate rezistențele venite din partea doctrinei Bisericii și a adepților scolastici ai fizicii „formelor substanțiale“. Începând cu mijlocul secolului al XVII-lea, el s-a impus destul de repede; el nu pătrunde doar în cercul propriu-zis al erudiției, ci prin *Entretiens sur la pluralité des mondes* a lui Fontenelle, devine o componentă a „instruirii“ generale sociale. Influența cartezianismului este atât de puternică și de profundă încât nici acei gânditori care își formulaseră scopuri contrare acestuia, nu i s-au putut sustrage. În secolul al XVII-lea, teoria lui Descartes va fi decisivă pentru *forma* spiritului francez; această formă se dovedește a fi atât de puternică și de sigură, încât poate să subordoneze imediat orice conținut care îi este potrivnic.¹ La o astfel de domnie nelimitată a cartezianismului nu s-a ajuns nici în Anglia, nici în Germania. Germania își desăvârșește construcția vieții sale spirituale sub influența ideilor fundamentale ale lui Leibniz care trebuie să pătrundă, să pregătească și să cucerească pas cu pas terenul, dar care are totuși o eficiență tacită și profundă. În Anglia, sistemele empiriste nu dezvoltă doar o critică conceptelor de bază ale filosofiei carteziene, în special asupra teoriei ideilor înnăscute și a conceptului de substanță; ci, ea primește aici și o formă de filosofie vie a naturii care se leagă din nou de dinamismul Renașterii și care încearcă să se întoarcă prin el

* Diferență specifică (*lat.*) (n.tr.).

¹ Pentru mai multe detalii asupra influenței lui Descartes, vezi G. Lanson, „L'influence de la Philosophie Cartesienne sur la littérature française“, *Revue de Metaphysique*, 1896 (*Études d'histoire littéraire*, Paris, 1929, p. 58 și urm.)

la originile lui antice, în special la teoriile neoplatonice. Aceste tendințe își găsesc prima lor sinteză și susținerea lor sistematică în cadrul Școlii de la Cambridge. Unul dintre reprezentanții acestei școli, Henry More, a salutat entuziast filosofia carteziană deoarece, prin ea s-a decis definitiv triumful spiritualismului; el a văzut înfăptuită, prin aceasta, separarea radicală între materie și spirit, între substanța întinsă și cea gânditoare. Însă, în teoria naturii pe care o elaborează mai târziu, între el și cartezianism intervine o ruptură. Deoarece, așa cum Henry More îi reproșează, Descartes, pe lângă faptul că a diferențiat cele două substanțe, le-a și separat una de cealaltă. El a mers cu distincția logică atât de departe încât a făcut să pară imposibilă orice relație reală între acestea, plasând între ele o prăpastie de netrecut. Și totuși, unitatea și viața naturii se sprijină pe raportul acestora, pe unitatea acțiunii lor. Dacă considerăm că imperiul spiritualului începe cu conștiința de sine a omului, această unitate va fi distrusă, această viață va fi ucisă – dacă o limităm doar la domeniul ideilor „clare și distincte“. Această limitare contravine și face imposibilă verificarea *continuității* formelor naturii. Între multiplele forme de viață, așa cum noi le vedem peste tot în natura organică, și între forma conștiinței de sine, nu există nici o ruptură. Există doar o înșiruire continuă de nivele care conduce de la cele mai elementare procese de viață până la cele mai înalte procese ale gândirii, de la senzația obscură și confuză, până la cea mai înaltă cunoaștere reflexivă. Acolo unde experiența ne învață un astfel de raport, acolo ideea trebuie să o urmeze; unde *fenomenele* constituie o ordine fără lacună, acolo, în *principiile* și în cauzele explicative, nu trebuie să existe nici un contrast exagerat, așa cum reiese din teoria lui Descartes. Acesta neagă viața plantelor și a animalelor; pe acestea din urmă, le transformă în automate și mecanisme. Această încercare contravine teoriei „naturilor plastice“ a lui More și a lui Cudworth. Viața nu se limitează la forța gândirii, la conștiința de sine; în mod universal și originar, ea se exprimă în forța creatoare. Trebuie să atribuim viața tuturor acelor esențe care prin modul lor specific de a fi, prin configurații exterioare prin care ni se prezintă nouă pe calea simțurilor, se întorc la anumite forțe creatoare, active în ele și pe care ni le revelează nemijlocit. Această stăpânire, această ierarhie a „naturilor plastice“ se întinde de la cele mai simple și până la cele mai complexe fenomene ale naturii, de la elemente și până la cele mai complexe și diferențiate organisme; doar prin acestea și nu în simpla masă și în mișcarea ei, ordinea și contextul a tot ceea ce există pot fi întemeiate.¹

¹ Pentru filosofia naturii a Școlii de la Cambridge și pentru teoria „naturilor plastice“, vezi prezentarea din scrierea mea, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932, cap. IV.

În demersul său critic asupra filosofiei carteziene, Leibniz merge pe o altă cale și contrazice teoria „naturilor plastice”.¹ Dacă el, în calitate de biolog și metafizician, așează fenomenul vieții organice în centrul cercetărilor sale, pe de altă parte, el este foarte atent să nu lezeze principiul explicării matematice a naturii pe care Descartes l-a cucerit pentru știință, nici să-l limiteze într-un mod oarecare. De aceea, atunci când gânditorii școlii de la Cambridge vorbesc despre *morbus mathematicus** a lui Descartes și când observă în acesta o mare infirmitate a teoriei sale a naturii, Leibniz, dimpotrivă, accentuează că teoria despre viață trebuie să fie astfel configurată încât să nu cadă niciodată în contradicție cu principiile cunoașterii fizico-matematice. Conform lui Leibniz, unitatea și armonia acestor două modalități de abordare poate fi asigurată doar dacă recunoaștem că *toate* fenomenele naturii trebuie să fie explicate matematic și mecanic, însă că *principiile mecanismului însuși* nu trebuie căutate în simpla întindere, configurație și mișcare, ci într-o altă cauză. Mecanismul este compasul conceptual care ne arată singurul drum sigur prin domeniul *fenomenelor*, care subordonează toate fenomenele *principiului rațiunii suficiente*, făcându-l pentru prima oară explicabil în mod rațional-conceptual. Cu această explicație, fenomenul *înțelegerii lumii* nu a ajuns încă la final. Această înțelegere nu se poate mulțumi doar cu abordarea discursivă a fenomenelor și cu ordinea lor spațio-temporală. În loc de a trece de la o componentă a fenomenului la alta, învecinată din punct de vedere spațio-temporal, în loc să urmărim diferitele stări în evoluția unui corp organic, trebuie să urmărim doar corpurile *singulare* și, conform relației cauză-efect, să le punem în legătură, trebuie, mai mult, să punem întrebarea cu privire la cauza *întregului șir*. Această cauză nu aparține șirului ca element al lui, ci ea se află în afara acestuia. Pentru a o cunoaște, trebuie să abandonăm ordinea fizico-matematică a fenomenelor și să trecem la ordinea metafizică a substanțelor; trebuie să întemeiem forțele derivate, deduse, în forțele primitive, originare. Această întemeiere o va desăvârși sistemul monadologic al lui Leibniz. Monadale sunt subiecții din care provin și izvorăsc toate fenomenele; principiul eficienței lor, al evoluției lor progresive nu este raportul mecanic cauză-efect, ci un raport teleologic. Fiecare monadă reprezintă o *Entelechie*** autentică; fiecare aspiră la

¹ Vezi „Considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques“, *Psihosophischen Schriften* (Gerhardt), VI, 539 și urm.

* Boala matematică (*lat.*) (n. tr.).

** *Entelechia* (gr.), stare de împlinire sau desăvârșire, actualitate; vezi Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1997, p. 90. (n. tr.).

dezvoltarea și ridicarea esenței sale de la un anumit nivel structural la unul perfect. De aceea, ceea ce noi numim fenomen „mecanic“, este doar aspectul exterior, doar prezentarea sensibilă a celui fenomen *dinamic* care se produce în unitățile substanțiale, în forțele interne active conform scopului. Astfel, întinderea prin care Descartes a crezut că a cunoscut substanța corpurilor se bazează pe nonîntindere; „extensivul“ pe „intensiv“, „mecanicul“ pe „vital“. „Quod in corpore exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa Entelechia concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanico-rum repraesentatio est: nam phaenomena ex monadibus resultant.“¹

În cazul oricărei recunoașteri a drepturilor explicării matematice a naturii, prin aceasta, s-a fundamentat o nouă *filosofie a organicului* – cel puțin, s-a tematizat o *problemă* care și de acum înainte va fi eficientă în evoluția filosofiei naturii a secolului al XVIII-lea. La această problemă nu conduc numai motivele *teoretice* și speculațiile abstracte din care ea își extrage hrana. Nu mai puțin lipsită de importanță se dovedește a fi aici noua concepție *estetică* asupra lumii așa cum ea va fi fixată de spiritele artistice. Deja, prin conceptul leibnizian al armoniei, se poate cunoaște pătrunderea reciprocă a acestor două momente. Și tot mai clar se conturează pentru Shaftesbury semnificația motivului estetic în construcția unei noi imagini a naturii. În dezvoltarea concepției sale despre natură, Shaftesbury se sprijină pe gânditorii școlii de la Cambridge, pe teoria „naturilor plastice“. El respinge însă toate acele consecințe metafizice, pe care, în special, Henry More le-a extras din aceasta. Aspirația sa este de a surprinde *conceptul pur de formă* în așa manieră încât să poată fi cunoscut în *originea* lui spirituală, „suprasensibilă“ și totuși să-i mențină și *determinația* pur intuitivă. Shaftesbury vede lumea ca operă de artă. Pornind de aici, el se va întoarce la artistul care a creat-o și care este prezent nemijlocit în toate elementele ei. Acest artist nu creează după un model exterior pe care l-ar imita în mod exclusiv, nici nu urmează un plan anumit în vederea creației sale. Acțiunea sa este determinată doar din interior; conform acestui lucru, ea nu poate fi desemnată prin nici un analogon al fenomenului exterior, al acțiunii unui corp asupra altuia. Chiar și conceptul de

¹ Leibniz către Christian Wolff, *Corespondență între Leibniz și Wolff*, ed. Gerhardt, Halle, 1860, p. 139; [„Ceea ce se manifestă în chip mecanic sau extensiv în corp, în *Entelechia* însăși, se concentrează în chip monadic și dinamic, căci în ea se află izvorul mecanismului și reprezentarea lucrurilor mecanice, căci fenomenele rezultă din monade.“ (*lat.*) (n. tr.)]; pentru mai multe detalii, vezi și lucrarea mea, *Leibniz' System*, Marburg, 1902, p. 283 și urm. și 384 și urm.

scop pe care Shaftesbury îl impune întregii imagini despre lume, se deplasează și obține acum o altă semnificație. Pe cât de puțin, în creația și bucuria artistică, pornim de la scopuri, – cum pe cât de mult scopul acțiunii se află aici în ea însăși, în actul creator ca atare, tot același lucru îl putem afirma și în ceea ce privește *geniul* naturii. El există doar în măsura în care acționează; esența sa nu se bazează pe o operă singulară și nici pe abundența de opere, ci ea se deduce din însuși *actul* acțiunii și al formării. Acest act este, de asemenea, și originea frumuseții: *the beautifying not the beautified is the really beautiful*.^{*} Shaftesbury constată, în filosofia naturii, această *imanență* a motivului-scop care provine din estetica sa și, cu aceasta, el dă expresie unei noi tendințe spirituale fundamentale. El depășește modelul de gândire al școlii de la Cambridge. Deoarece, aceasta concepe „naturile plastice“, indispensabile pentru toate acțiunile organice, ca potențe subordonate voinței divine. Dumnezeu se află situat *deasupra* lumii ca *telos*-ul și principiul transcendent al acesteia; în timp ce, naturile plastice sunt active *în* lume și în aceeași măsură sunt însărcinate de cauza supremă, care este în exclusivitate orientată spre scopuri generale, cu configurarea particularului. La Shaftesbury, opoziția dintre „sus“ și „jos“, dintre forța divină supremă și forțele „demonice“ ale naturii va fi anulată. El vede unul în toate și toate în unul. Din punctul de vedere al imanenței estetice, nu mai există în natură un *sus* și un *jos*, un *înăuntru* și un *afară*; opoziția *absolută* între *aici* și *dincolo*, între *dincoace* și *dincolo*, este desființată. Conceptul de „formă internă“ (*inward form*) a depășit toate distincțiile de acest fel: „căci acesta este conținutul naturii, anume, că are valoare în interior, ceea ce a avut valoare în exterior.“ Pornind de aici, în istoria spiritului secolului al XVIII-lea, se impune un curent puternic al unui nou sentiment al naturii. Imnul naturii al lui Shaftesbury va fi decisiv, în special, pentru evoluția istoriei spiritului *german*; el eliberează forțele de bază cu ajutorul cărora s-a configurat concepția despre natură a lui Herder și a tânărului Goethe.¹

Cu concepția asupra naturii a lui Herder și a lui Goethe, ne aflăm situați dincolo de granițele epocii Luminilor; însă, nici aici, gândirea secolului al XVIII-lea nu a suferit nici o ruptură. Mai mult, trecerea către această graniță s-a desăvârșit în continuu. În sistemul lui Leibniz și în gândirea sa universală,

^{*} Adevărata frumusețe nu este obiectul frumos, ci actul înfrumusețării. (*engl*) (n. tr.).

¹ Pentru detalii, vezi Dilthey, „Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes“ (1894) în *Gesammelte Schriften*, II, 391 și urm. Despre concepția lui Shaftesbury asupra naturii și a legăturii ei cu Școala de la Cambridge, vezi lucrarea mea, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932, cap. VI.

mijlocirea a fost dată de la bun început iar unitatea și continuitatea evoluției a fost garantată. Și în cultura franceză se impune tot mai puternic și mai clar, începând cu mijlocul secolului, evoluția conceptului leibnizian de monadă. În special, Maupertuis a fost cel care a mediat trecerea din Germania în Franța. Poziția sa vizavi de Leibniz nu este lipsită de contradicții; însă, raportul obiectual al metafizicii sale, al filosofiei sale a naturii și al gnoseologiei sale cu ideile fundamentale ale lui Leibniz, este evident. Pe acestea își bazează el afirmarea principiului efectului minim, prezentarea și argumentarea principiului continuității cât și teoria sa asupra fenomenalității spațiului și a timpului. Cu toate acestea, el a încercat să evite legătura nemijlocită cu Leibniz: în apropierea subtilă a ideilor de bază ale lui Leibniz, el a insistat asupra faptului că sistemul ca atare, în special în forma pe care a primit-o prin Wolff și discipolii săi, trebuie criticat și combătut. Această poziție neclară și echivocă i-a fost, în războiul cu regele, fatală.¹ Însă, dependența de Leibniz, la care face trimitere regele, apare și mai clar în teoriile sale biologice decât în expunerea lui Maupertuis, *Principe de la moindre action*. Ele fac obiectul unui tratat elaborat în limba latină: *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali Naturae systemate* care a apărut în anul 1751 ca lucrare dedicată unui anumit Dr. Baumann. Ceea ce împrumută acestei lucrări o semnificație istorică de idei este faptul că, prin ea, va fi făcută pentru prima dată încercarea de a concilia cei doi mari adversari care se află față în față în filosofia naturii și de a compara teoriile lor fundamentale. În Franța, Maupertuis a fost primul apărător al ideilor lui Newton; în acest război, el îi premerge și lui Voltaire, prefigurându-i acestuia drumul.² Însă, deja de timpuriu el recunoaște că principiul newtonian al atracției nu poate să constituie un fundament suficient pentru știința descriptivă a naturii, pentru interpretarea și înțelegerea fenomenelor vieții organice. Pe cât de admirabil s-au păstrat ideile lui Newton în astronomie și în fizică, totuși, în trecerea spre chimie, spune Maupertuis, au început să apară probleme cu totul noi. Dacă dorim să aplicăm principiul atracției maselor ca ultim fundament explicativ în chimie, trebuie cel puțin să dăm conceptului de atracție un alt sens decât acela pe care îl are în fizică. Ne aflăm în fața unei schimbări de semnificație atunci când facem trecerea de la chimie la biologie,

¹ Mai multe detalii cu privire la această dispută, vezi Harnack, *Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1901, p. 252 și urm.

² Despre apărarea lui Newton de către Maupertuis și depre primele sale lucrări fizico-matematice, vezi Brunet, *Maupertuis*, 2 volume, Paris, 1929, I, 13 și urm.

când utilizăm explicația formării unei plante sau a unui animal. Problema reproducerii și toate problemele pe care le pune teoria eredității nu se pot rezolva prin mijloace pur fizice; în acest punct al cercetării ele nu pot fi tematizate complet. Mai mult, ne vom întoarce în mod necesar la un alt concept fundamental al materiei decât cel presupus de către fizician. Nici întinderea carteziană, nici gravitația newtoniană nu au rezolvat ceva în privința conștientizării și înțelegerii fenomenelor vieții, cu atât mai puțin acestea nu pot fi deduse în totalitate din ele. Nu ne mai rămâne nimic altceva decât să atașăm predicatelor pur fizice, predicatului impenetrabilității, al mișcării, al inerției și al gravitației, altele care dețin o relație *nemijlocită* cu fenomenele vieții. În acest punct Maupertuis se întoarce la Leibniz care explicase că ultimele fundamente explicative propriu-zise ale fenomenului natural nu trebuie căutate în simpla masă, ci că trebuie să ne reîntoarcem la cele mai simple substanțe a căror esență ar putea fi desemnată doar de către *conștiință*, acest fapt însemnând, doar prin predicatele reprezentării și ale aspirației. Chiar și el insistă asupra faptului că nu ar putea exista nici o explicație exhaustivă a naturii dacă nu ne-am decide să luăm în considerare ambele predicate în loc să le abordăm în calitate de proprietăți deductibile, în calitate de *elemente primordiale* ale ființei. Pe de altă parte, Maupertuis nu se va opri la acel radicalism prin care Leibniz separase lumea substanțelor de cea a fenomenelor, lumea „a ceea ce este simplu“ de lumea „a ceea ce este compus“. În momentul în care el se apropie de conceptul de monadă, el nu va înțelege ca „metafizice“ unitățile de bază din care decurg toate fenomenele naturii, așa cum le-a înțeles Leibniz, ci ca puncte fizice. Pentru a ajunge la aceste unități, nu trebuie să părăsim lumea corporală, nu trebuie să depășim nivelul în care se află ființa materială și devenirea. Trebuie doar să extindem *conceptul* de materie astfel încât acesta să nu excludă stările fundamentale ale conștiinței, ci să le conțină în sine. Cu alte cuvinte, trebuie să acceptăm în definiția materiei nu doar caracteristica înținderii, a impenetrabilității, a gravitației etc., ci și caracteristicile dorinței, aversiunii și memoriei (*désir, aversion, mémoire*). Nu trebuie să ne inducă în eroare obiecția că această legătură ar conține în sine o contradicție, că predicatele pe cât de eterogene pe atât de opuse nu pot fi unificate în același subiect. Deoarece, această obiecție este valabilă doar atunci când pornim de la premisa că explicațiile folosite de cercetătorul naturii ar fi definiții reale care desemnează *esența* faptului dându-i o expresie completă. Dacă, împreună cu Descartes și cu adepții săi, privim conștiința și gândirea ca determinate esențială a sufletului, întinderea ca determinate esențială a corpului, atunci,

desigur, putem conchide logic că există un perete despărțitor între suflet și corp, deoarece ambele determinații nu au nimic în comun; atribuim unuia doar acele predicate pe care le negăm celuilalt. Însă această excludere reciprocă nu va dura dacă ne-am dat seama că tot ceea ce poate gândul nostru, este să se limiteze exclusiv la constatarea caracteristicilor *empirice*. Nu putem și nu vrem să întrebăm cum relaționează din punct de vedere intern aceste caracteristici și dacă în funcție de esența lor sunt sau nu compatibile: este suficient dacă experiența ni le oferă întotdeauna împreună, dacă putem să constatăm coexistența lor regulată. „Dacă gândirea și întinderea sunt doar proprietăți, ele pot să aparțină pe deplin unui subiect, a cărui esență ne este necunoscută. Coexistența lor este inconceptibilă în afara comuniunii dintre întindere și mișcare. Putem să simțim o opoziție mai puternică împotriva faptului că unuia și aceluiași obiect îi sunt atribuite gândirea și întinderea decât să relaționăm întinderea și mișcarea: totuși, acest fapt ne impresionează doar pentru că experiența arată această ultimă conexiune așezând-o nemijlocit în fața ochilor, în timp ce primul raport nu poate fi înțeles decât prin concluzii inductive.“¹

Dacă în acest fel obiecțiile logice și metafizice în privința coexistenței și coordonării nemijlocite a determinațiilor „psihice“ și „fizice“ în conceptul de materie sunt înlăturate, atunci construcția filosofiei naturii poate acum să progreseze fără riscul apariției unei erori. Nu ne putem gândi niciodată la faptul de a deduce conștiința din lipsa de conștiință: dacă am proceda astfel am susține o creație autentică din nimic. Este pur și simplu absurd să credem că putem explica constituirea vieții sufletești din unirea atomilor, care nu dețin nici senzație sau inteligență, nici vreo altă proprietate psihică.² Astfel, conștiința, ca singur fenomen originar, își va schimba sediul în atom; ea nu se constituie din acesta, ci doar se dezvoltă și avansează spre un grad tot mai înalt de claritate. În modul în care Maupertuis conduce acest program, nu a rămas nimic din *principiul* fundamental al filosofiei naturii leibniziene. Spiritualismul lui Leibniz va îmbrăca aici forma unui „hylozoism“ neclar și vag. Materia ca atare este însuflețită; este dotată cu senzație și facultatea de a dori, cu anumite simpatii și antipatii. Și fiecărei părți a ei nu îi corespunde doar un astfel de „instinct“, ci fiecare își împropriază și un sentiment de sine determinat. Dacă ea relaționează cu alte părți într-o mare masă, nu renunță totuși la acest sentiment de sine; din confluența tuturor acestor molecule

¹ Maupertuis, *Système de la Nature*, sect. III, IV, XIV, XXII; *Œuvres*, Lyon, 1756, T.II, p. 139 și urm.

² *Ibidem*, sect. LXIII, LXIV; p. 166 și urm.

insufletește se constituie doar o nouă conștiință colectivă la care participă elementele care construiesc întregul și în care ele se contopesc. „Deoarece percepția constituie o proprietate esențială a elementelor, ea nu poate nici să dispară, nici să se mărească sau să se micșoreze. Prin relaționarea diferită a elementelor ea poate doar să sufere diferite modificări; însă, în întregul universului, ea trebuie să constituie în permanență una și aceeași sumă, chiar dacă noi nu o putem cunoaște. Deoarece fiecare element, în unirea sa cu altele, își amestecă conștiința cu a altora și își pierde sentimentul specific de sine, nouă ne scapă elementele singulare, la fiecare moment de amintire a stării trecute, iar originea noastră trebuie să ne fie în totalitate ascunsă.“¹

În *De l'Interprétation de la Nature*, Diderot face legătura cu această teorie a lui Maupertuis. El avea însă un spirit critic prea ascuțit ca să nu observe toate punctele ei slabe. Nu degeaba a văzut el în încercarea de depășire a materialismului doar o manieră ludică a materialismului însuși. Acestui materialism rafinat îi opune o concepție de bază pur *dinamică*. Desigur, este periculos, când se vorbește despre Diderot, să desemnăm concepția filosofică pe care a avut-o în perioada respectivă printr-un singur *nume*. Deoarece, gândirea lui Diderot poate fi înțeleasă doar în zbor, doar în mișcarea ei continuă și neobosită. Această mișcare nu se oprește asupra nici unui rezultat și nu se poate cunoaște ca ceea ce este și ca ceea ce vrea, în nici un punct *singular*. Pe parcursul vieții sale, Diderot și-a schimbat de nenumărate ori „punctul său de pornire“. Bineînțeles că nu a făcut această schimbare întâmplător sau după bunul său plac. El își exprimă convingerea că nu există nici un *loc* unic de unde să putem aborda universul, nici un aspect particular prin care să surprindem bogăția, diversitatea internă și evoluția sa continuă. Astfel, gândirea lui Diderot nu aspiră să se fixeze și să se pronunțe în formule stabile și definitive. Ea este și rămâne un element maleabil și volubil; însă, tocmai în această volubilitate a sa ea crede că se poate apropia de realitate, care nu cunoaște nici o stare de repaus, ci este concepută doar într-o curgere continuă și transformare neîncetată. Acest univers schimbător-nelimitat poate fi înțeles doar de o gândire mobilă; de o gândire care se mișcă dintr-un punct în altul, care nu se oprește la intuirea a ceea ce-i este la îndemână și dat, ci care sesizează abundența *posibilităților* pe care vrea să le exploateze.² Datorită specificului spiritului său, Diderot va depăși una dintre primele imagini *statice* ale lumii a

¹ *Ibidem*, sect. LIII, LIV, p. 155 și urm.

² Vezi excepționala caracterizare a lui Diderot în Bernh. Groethuysen, „La Pensée de Diderot“, *La grande Revue*, vol. 82 (1913), p. 322 și urm.

secolului al XVIII-lea și o va înlocui cu una pur dinamică. Toate schemele conceptuale, toate încercările pur clasificatoare îi apar insuficiente; îi apar ca fiind potrivite cel puțin pentru a surprinde starea cunoașterii într-un singur *moment*. Anumite limite nu pot fixa cunoașterea prin scheme de acest fel, anumite determinări în privința viitorului nu pot fi deduse din acestea. Trebuie să rămânem deschiși la tot ceea ce este nou; nu trebuie să lăsăm ca orizontul experienței să se îngusteze prin prefigurări și prescrieri. Din acest punct de vedere, Diderot face trecerea la o nouă concepție a filosofiei naturii. Este inutil să punem limite naturii și să vrem să o închidem în modurile și genurile noastre. Ea cunoaște doar diversitățile, doar eterogenitatea trecătoare. Nici o formă de-a sa nu rămâne egală în sine însăși; fiecare prezintă doar o stare de egalitate efemeră a forțelor creatoare. „În special, nu trebuie să presupunem că modurile se constituie tot așa ca indivizii, că ele cresc, durează și dispar, că elementele animalității, care au fost risipite înainte în masa materiei, au ajuns în sfârșit să se unească pentru a constitui un embrion; că acest embrion traversează nenumărate stadii de dezvoltare, că el trece de la mișcare la senzație, de la senzație la reprezentare, de la reprezentare la gândire conștientă și la reflecție? Milioane de ani pot să existe între toate aceste stadii și multe altele se pot afla înaintea lor.”¹ „Cine cunoaște toate speciile de animale care ne premerg? Cine le cunoaște pe acelea care vor urma? Totul se schimbă, totul trece; doar întregul singur are stabilitate. Lumea se constituie și trece fără întrerupere; în fiecare moment, ea se află la început și la sfârșit. În oceanul incomensurabil al materiei nu există nici o părțică care să fie aceeași chiar și numai un moment. *Rerum novus nascitur ordo*; aceasta este deviza eternă a lumii.” De aceea, pentru filosof nu poate exista nici o amăgire periculoasă, nici un sofism în afară de „sofismul efemerității” (*le sophisme de l'éphémère*), în afară de credința că lumea care *este* prezentă, *trebuie* să fie și necesară. Ființa ei este un moment care plutește în infinitatea devenirii ei – nici o idee nu poate surprinde a priori abundența a ceea ce această devenire va scoate la lumină.² *Rerum novus nascitur ordo*: motto-ul sub care Diderot așează natura are aceeași valoare și pentru poziția pe care el o ocupă în istoria ideilor secolului al XVIII-lea. El înalță o nouă ordine a ideilor; el nu numai că depășește rezultatele obținute până atunci, ci se bazează pe formele de gândire prin care acestea au fost obținute și în care încercaseră să-și găsească un fundament stabil.

¹ *De l'Interprétation de la Nature*, sect. LVIII; *Œuvres* (Assézat), II, 57 și urm.

² Diderot, *Rêve d'Alembert*; *Œuvres*, II, 132, 154.

* Ordinea se naște din noutatea lucrurilor (*lat.*) (n. tr.).

Capitolul al treilea

Psihologie și teoria cunoașterii

1 Una dintre trăsăturile caracteristice secolului al XVIII-lea constă în faptul că, în concepția generală a acestuia, *problema naturii și problema cunoașterii* se află într-o relație indestructibilă. Gândirea nu poate să se orienteze acum spre lumea obiectelor exterioare fără ca, în același timp, să nu se gândească pe sine însăși. În unul și același act, ea caută atât adevărul naturii cât și propriul ei adevăr. Cunoașterea nu va fi concepută doar ca instrument și folosită în mod natural ca atare, ci se impune tot mai stringent întrebarea asupra dreptului acestei utilizări și asupra naturii acestui instrument. Kant nu este, în nici un caz, primul care a pus această întrebare; el i-a dat doar o semnificație mai profundă, oferind o soluție radicală nouă. Sarcina generală de a determina limitele spiritului (*ingenii limites definire*) a fost deja concepută în mod clar și decisiv de către Descartes. Locke va face din aceeași întrebare fundamentul întregii sale filosofii empirice. Chiar și empirismul lui Locke conține în sine o tendință conștient „critică“. Chiar și în acest punct, determinarea *obiectului* experienței trebuie să premerge cercetării *funcției* acesteia. Prin cunoașterea noastră, nu avem voie să părăsim sfera obiectelor și să încercăm să investigăm natura lor; mai mult, prima întrebare trebuie să vizeze genul de obiecte care pot fi cunoscute. Însă, soluția la această problemă, examinarea exactă a modului specific de a fi al intelectului uman, nu poate fi găsită pe un alt traseu decât pe acela prin care cuprindem întregul domeniu care îi aparține; – atunci când urmărim drumul evoluției sale de la primele elemente până la cele mai înalte forme. Astfel, problema critică se explică printr-o problemă genetică. Doar devenirea spiritului uman ne poate oferi o explicație satisfăcătoare asupra esenței sale. Cu aceasta, psihologia este explicată ca fiind fundamentul criticii cunoașterii; ea a jucat necontestat acest rol până la apariția *Criticii rațiunii pure* a lui Kant. Contraefectul acestei concepții care vine pe filiera Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* a survenit

mult mai târziu deoarece opera a fost publicată mai întâi în anul 1765 după manuscrisul care se afla în biblioteca din Hanovra; în plus, ea a rămas limitată doar la cercul filosofiei *germane* și al istoriei germane a spiritului. Separarea strictă între metoda „transcendentală“ și cea „psihologică“, între întrebarea asupra „începutului“ și „surselor“ experienței, așa cum Kant a înțeles-o în mod sistematic, nu se oprește doar la abordarea *istorică* a problemelor fundamentale ale secolului al XVIII-lea. Mai mult, aici, în permanență, limitele se confundă. „Deducția transcendentală“ nu va fi separată de „deducția psihologică“; valabilitatea obiectivă a conceptelor principale cognitive va fi determinată prin originea acestora. Astfel, originea psihologică se transformă într-un criteriu logic; pe de altă parte însă, anumite norme logice se impun acum în problematica psihologiei, devenindu-i indicatori. Psihologia primește un caracter predominant *reflexiv*: ea nu se mulțumește cu înțelegerea imaginilor sau proceselor psihice, ci vrea să pătrundă sufletescul până în ultimele lui cauze și elemente și să le ofere cunoașterii într-o distincție pură. Totuși, ea simte că aparține științei generale a naturii, fiind înrudite îndeaproape. Idealul ei suprem este de a deveni prin excelență „arta disecării sufletului“, la fel cum chimia este aceeași artă pentru anorganic, iar anatomia, pentru corpurile organice. „Atâția gânditori făcând romanul sufletului – astfel spune Voltaire despre Locke – a venit un înțelept care i-a făcut istoria într-un mod modest. Locke a dezvoltat la om rațiunea, așa cum un anatomist expert explică resorțurile corpului omenesc.“¹

Problema fundamentală a *adevărului* cunoașterii, a corespondenței dintre concepte și obiecte a fost soluționată de marile sisteme raționaliste ale secolului al XVII-lea prin faptul că, atât lumea conceptuală cât și cea obiectuală, se explică prin același strat originar al ființei. Aici, ele se întâlnesc; și din această întâlnire originară derivă toate corespondențele lor indirecte. Esența cunoașterii umane poate fi „citită“ doar pornind de la ideile ce se află în ea apriori. Aceste idei „înnăscute“ constituie victoria care a pecetluit spiritul uman de la început și care i-a asigurat acestuia o dată pentru totdeauna originea și determinația sa. După Descartes, punctul de pornire al oricărei filosofii constă în faptul că noi luăm în considerare acele concepte primordiale din noi înșine (*notions primitives*) care, în același timp, constituie modele și după care toate celelalte cunoștințe ale noastre s-au format. Acestea le aparțin conceptelor generale de ființă, număr și durată, care au valoare pentru orice conținut

¹ Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, „Lettre XIII“; (*Œuvres*, Paris, Lequien, 1821, XXVI, 65).

de gândire; în timp ce pentru lumea corporală, în special, apar concepte precum întinderea, forma și mișcarea, pentru existența sufletească, apare conceptul de gândire.¹ În aceste modele și prototipuri originare este cuprinsă toată realitatea empirică, toată multiplicitatea corpurilor și configurația multiplă a sufletescului. Astfel, ele *anticipează* această realitate, însă pot face acest lucru doar în măsura în care *trimit* la originea ei. Ideile înnăscute sunt semnele pe care demiurgul divin le-a imprimat operei sale: „les marques de l'ouvrier empreintes sur son ouvrage.“^{**} Din acest punct, nu mai este nevoie să ne întrebăm asupra relațiilor lor cu realitatea, asupra posibilității „aplicării“ lor. Ele sunt aplicabile realității deoarece, originar, proveniența lor este aceeași și deoarece, între *structura* lor și cea a lucrurilor nu există nici un contrast. Rațiunea, pe de o parte, ca sistem al ideilor clare și distincte și lumea, pe de altă parte, ca și chintesență a existenței create, nu se pot distanța una față de cealaltă în nici un punct: deoarece ambele reprezintă doar expresii și reprezentări diferite ale aceleiași esențe, unitare în sine. Cu aceasta, „intelectul arhetipal“ (*intellectus archetypus*) divin devine în imaginea lumii concepută de către Descartes legătura stabilă, lanțul de fier care păstrează unite gândirea și ființa, adevărul și realitatea. Această caracteristică a gândirii carteziene apare mult mai clar la succesorii săi. Depășirea lui Descartes însemna negarea și întreruperea completă a oricărei relații *nemijlocite* între realitate și spiritul uman, între *substantia cogitans*^{**} și *substantia extensa*^{***}. Nu există nici o „uniune“ între suflet și corp, între reprezentările noastre și realitate. Deoarece o astfel de uniune ar fi doar una ce este dată în ființa lui Dumnezeu și produsă de acesta. Drumul nu merge niciodată direct de la un pol al ființei la celălalt, ci conduce în mod necesar prin centrul ființei și acțiunii divine. Doar prin acest mediu cunoaștem obiectele exterioare și acționăm asupra lor. Astfel, teoria carteziană a ideilor înnăscute, devine la Malebranche principiul conform căruia noi privim toate lucrurile în Dumnezeu. Nu există o *cunoaștere* autentică a lucrurilor în afară de cea prin care noi raportăm percepțiile noastre senzoriale la ideile rațiunii pure. Doar prin această raportare, reprezentările noastre dobândesc *semnificație* obiectivă; doar prin ea, ele renunță la a fi simple modificări ale propriului nostru eu, devenind expresiile

¹ Vezi în special scrisoarea lui Descartes către contesa Elisabeth din 21 mai 1643 în *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, III, 665.

* Semnele autorului imprimate pe opera sa (fr.) (n. tr.).

** Substanța cugetătoare (lat.) (n. tr.).

*** Substanța întinsă (lat.) (n. tr.).

unei existențe și ordini obiectuale. Calitățile senzoriale, senzațiile de culoare și sunet, gust și miros nu conțin încă în sine nici măcar forma cea mai modestă de cunoaștere a ființei și a lumii; ele, în modul în care le trăim nemijlocit, nu ne prezintă nimic altceva decât, din moment în moment, stările schimbătoare ale sufletului nostru. Doar știința poate să facă trecerea prin care să *identifice* în aceste stări ceva ce există și este valabil în mod obiectiv, o existență a naturii și o legitate de nestrămutat în această natură. Însă, ea nu va reuși să facă această trecere dacă nu va explica contingentul prin necesar, fapticul prin rațional, temporalul prin eternitate. La cunoașterea naturii, a lumii fizice, ajungem doar dacă vom considera „materia“ în „întinderea“ ei pură, în loc de a-i atribui o proprietate oarecare care poate fi receptată pe calea simțurilor. Însă, această reducere trebuie să includă și o alta, mai profundă. Deoarece, nu este suficient să luăm „întinderea“ în sensul în care ne este dată prin intuiția concretă, prin „imaginație“. Pentru a o concepe în adevărul ei propriu strict, trebuie să ne eliberăm de fiecare imagine pe care aceasta din urmă ne-o oferă, trebuie să facem pasul de la „întinderea“ pur imaginară la „întinderea inteligibilă“¹. Doar prin intermediul ideii de întindere inteligibilă spiritul uman poate să cunoască natura, realitatea fizică. Însă, el concepe această idee doar dacă se raportează la Dumnezeu ca „loc propriu-zis al ideilor“ și o explică prin acesta. În acest sens, fiecare act de cunoaștere, fiecare act al rațiunii produce o unitate nemijlocită, o fuziune între Dumnezeu și sufletul uman. Prin urmare, valabilitatea, valoarea și certitudinea conceptelor fundamentale ale cunoașterii noastre nu vor fi supuse întrebării, deoarece prin intermediul lor noi participăm la ființa divină. Această participare metafizică este cea pe care se bazează orice adevăr logic și orice certitudine logică. Lumina care străbate drumul cunoașterii noastre provine din interior și nu din exterior: provine din regiunea ideilor și a adevărilor eterne, nu din cea a lucrurilor sensibile. Și totuși, această lumină „interioară“ nu ne aparține în totalitate, ci face trimitere la o altă origine și mai înaltă a luminii: „este vorba despre o răbufnire a substanței luminoase a maestrului nostru comun.“²

Luând în considerare această construcție metafizică ulterioară a raționalismului cartezian, observăm cu mare claritate punctul în care contradicția filosofiei Iluminismului trebuia să apară. În legătură cu problema *cunoașterii*, ea găsea aceeași sarcină care i s-a impus în problema *naturii* și pe care ea credea

¹ În privința conceptului de „întindere inteligibilă“ la Malebranche, vezi scrierea mes, *Das Erkenntnisproblem...*, III, I, 573 și urm.

² Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, V, sect. 12.

că a rezolvat-o cu succes. Natura și cunoașterea trebuie să fie tematizate pornind de la ele însele și explicate din propriile lor condiții. Astfel, aici și acolo, incursiunea într-o „altă dimensiune a lumii“ trebuie împiedicată. Între cunoaștere și realitate, între subiect și obiect nu este permisă imixtiunea nici unei instanțe străine. Problema trebuie pusă și soluționată pornind doar de la experiență; deoarece, fiecare pas făcut în afara ei ar însemna o soluție aparentă, o explicație a necunoscutului prin ceva la fel de necunoscut. În acest fel, acea *cale de mijloc*, în care apriorismul și raționalismul credeau că au găsit certitudinea supremă a cunoașterii, va fi în mod definitiv respinsă. Marele proces de secularizare a gândirii, în care filosofia Iluminismului își vedea sarcina esențială, se impune tot mai mult în acest punct, cu o intensitate specifică. Problema logică și cognitiv-teoretică a „relației dintre cunoaștere și obiectul ei“ nu poate fi soluționată prin apel la motive religioase și metafizice; prin acestea, ea poate fi doar plasată în obscuritate. În renumita scrisoare către Markus Herz, care conține prima formulare a problemelor sale critice, Kant a respins încă o dată orice încercare de soluționare de acest fel. „Platon a presupus o contemplare spirituală a divinității drept origine a conceptelor pure ale intelectului și ale principiilor, Malebranche, o contemplare mai îndelungă a acestei esențe primordiale... În determinarea originii și valabilității cunoștințelor noastre, *Deus ex Machina* este cel mai lipsit de sens lucru pe care îl putem alege și care, în afara cercului înșelător al întregului șir de consecințe ale cunoașterii noastre, are dezavantajul că el se aplică fiecărui greier sau fiecărei născociri.“¹ În această parte *negativă* a tezei sale de bază, Kant apără încă convingerea comună a filosofiei Iluminismului. Și aceasta a încercat să plaseze pârghia în vederea soluționării problemei cunoașterii într-o lume transcendentă. Însuși Voltaire, în încercarea de a combate asemenea tendințe, se bazează în special pe sistemul lui Malebranche. El vede în Malebranche unul dintre cei mai profunzi metafizicieni din toate timpurile²; însă, tocmai de aceea, el face trimiteri repetate la acesta pentru a dovedi inclusiv în cazul lui, neputința „spiritului metafizic de sistem“³. Atât pentru Voltaire cât și pentru întreg enciclopedismul francez, această soluție negativă închide în sine nemijlocit o *poziție* determinată, de acum înainte inatacabilă.

¹ Către Markus Herz, 21 februarie 1772, *Œuvres* (ed. Cassirer), IX, 104 și urm.

² Vezi *Siècle de Louis XIV*; *Œuvres* (Lequien) XIX, 140.

³ Vezi poezia satirică a lui Voltaire: *Les Systèmes* în *Œuvres*, XIV, 231 și urm., cât și lucrarea: *Tout en Dieu, Commentaire sur Malebranche* (1769); *Œuvres*, XXXI, p. 201 și urm.

Atunci ce mediere între eu și obiect, între subiect și obiect ne mai rămâne dacă dorim să închidem drumul către transcendență? Ce fel de relație poate fi gândită între acestea, în afara celei de influențare directă, pe care una o exercită asupra celeilalte? Dacă eul și obiectul aparțin diferitelor straturi ale ființei și dacă totuși ele doresc să intre în legătură, atunci acest fapt nu poate fi posibil decât în cazul în care ființa exterioară se transmite conștiinței. Însă, singura formă empirică a unei astfel de transmiteri pe care noi o cunoaștem este forma *acțiunii* nemijlocite. Doar aceasta poate între crea o punte de legătură între reprezentare și obiect. De aceea, teza că fiecare idee pe care o găsim apriori în noi se bazează pe o „impresie” anterioară și numai pe baza acesteia poate fi explicată, va fi ridicată acum la rangul unui principiu care nu poate fi supus îndoielii. Însuși scepticismul lui Hume, chiar dacă se orientează *cu predilecție* împotriva valabilității universale a relațiilor cauzale, nu a eșuat prin forma sa specială. Este posibil ca originalul pentru o idee determinată să nu fie întotdeauna evident în mod nemijlocit, se poate ca el să fie încă ascuns, – astfel încât faptul că el există și că noi trebuie să-l căutăm, este neîndoielnic: o astfel de îndoială nu ar însemna nimic altceva decât un libertinaj și o slăbiciune a gândirii.¹

De aici, deducem rezultatul sistematic-paradoxal surprinzător că, tocmai *empirismul* psihologic, pentru a-și putea susține teza, se vede constrâns să așeze la începutul teoriei sale o *axiomă* psihologică. Principiul: *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu** nu se comportă în nici un caz ca având pretenția unui adevăr factic, care este experimentat printr-o inducție complexă și multiplă. Acestuia nu îi va fi atribuită doar probabilitatea empirică, ci o certitudine de necombătut, respectiv, o modalitate a necesității. „Nu există nimic de demonstrat în metafizică – astfel se exprimă Diderot – și nu știm niciodată nimic nici asupra facultăților noastre intelectuale, nici asupra originii și progresului cunoștințelor noastre, dacă vechiului principiu *nihil est in intellectu* etc. nu i se acordă evidența unei prime axiome.”² Acest enunț este caracteristic: căci el arată că nici empirismul nu a renunțat să se refere la principii generale și la evidența lor nemijlocită. Desigur, această evidență și-a schimbat locul: ea nu mai înseamnă o relație între conceptele pure, ci o examinare a unui context factic. În locul metafizicii sufletului trebuie să apară istoria sufletului, acea „metodă simplă istorică” pe care Locke a propus-o făcând

¹ Hume, *Treatise of Human Nature*, P.III, secț. 2.

* Nimic nu este în intelect care să nu fi fost înainte în simțuri (*lat.*) (n. tr.).

² Diderot, *Apologie de l'Abbé de Prades*, secț. XII.

referire la Descartes.¹ În toate demersurile interrogative ale psihologiei și epistemologiei, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, autoritatea lui Locke este incontestabilă. Locke va fi plasat de către Voltaire cu mult deasupra lui Platon – d'Alembert explică în *Introducerea la Enciclopedie* că Locke ar fi creatorul filosofiei științifice, la fel cum Newton a creat fizica științifică. Într-o scurtă incursiune în istoria problemei sufletului, Condillac îl leagă pe Locke de Aristotel; el arată că tot ceea ce se interpune între aceștia, nu ar însemna nimic pentru fondul real al problemei.² Psihologia engleză și franceză a încercat să-l depășească pe Locke doar într-o singură privință. Ea vrea să înlăture ultimele reminiscențe de dualism rămase la baza teoriei lui; ea vrea să dizolve distincția între experiența „internă” și „externă” și să explice toată cunoașterea umană printr-o singură sursă. Opoziția între „senzație” și „reflecție” este doar una aparentă, care dispare în fața unei analize minuțioase. Așa cum evoluția sistemelor empiriste, cum trecerea de la Locke la Berkeley, de la Berkeley la Hume se face în vederea nivelării aparentei diferențe între senzație și reflecție, tot așa este orientată spre acest punct și critica filosofiei franceze a secolului al XVIII-lea. Tendința sa este de a îndepărta restul de independență pe care Locke l-a acordat reflecției. Reflecția trebuie să fie cunoașterea sufletului despre ființa sa proprie și despre stările lui specifice: dar există de fapt o astfel de cunoaștere ca un dat real empiric? Ne cunoaștem „pe noi înșine” fără ca în această cunoaștere să intervină vreo senzație care se bazează pe sfera fizicului, pe un element sau o stare *corpului* nostru? Survine în experiență „un sentiment al propriului eu” pur, o conștiință de sine abstractă? Maupertuis, care a pus această întrebare, nu vrea să-i dea un răspuns dogmatic; el înclină însă spre un răspuns negativ. Pe cât de mult ne adâncim în ideea existenței pure și pe cât de minuțios o analizăm, cu atât mai clar sesizăm imposibilitatea de a separa această idee de toate datele pe care ni le oferă simțurile. Se arată că, în special, *simțul tactil* joacă un rol decisiv în apariția ei.³ În aceeași formă radicală se prezintă această consecință la Condillac. Ea va conduce la o aspră critică a fundamentelor psihologiei și teoriei cunoașterii a

¹ Vezi Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, cap.1, secț. 2.

² „Locke vinc imediat după Aristotel, căci nu trebuie să ținem seama de ceilalți filosofi care au scris despre același subiect.” Citat după Condillac, „Rezumat raționat din Tratatul despre senzații”, în *Tratatul despre senzații*, trad. Iulia Soare, Editura Științifică, București, 1962, p. 8.

³ Vezi Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de Cosmologie*, 1756, § XIX și urm.

lui Locke. Nu există nici o îndoială că Locke a făcut un pas important înainte și că a deschis pentru prima dată drumul cercetărilor empirice. Însă, el a rămas doar la jumătatea drumului; el a cedat tocmai în fața celei mai dificile probleme. Deoarece acolo unde este vorba despre cele mai înalte funcții ale sufletului, despre forța comparației, diferențierii, analizei, voinței, acolo Locke devine dintr-o dată infidel metodei sale genetice. El se mulțumește doar cu enumerarea acestor forțe și cu catalogarea lor drept forțe fundamentale ale sufletului, în loc să le urmeze până la originea lor. Astfel, chiar în acest punct important și decisiv, firul cercetării se întrerupe. Locke a combătut eficient *ideile* înnăscute; însă, a avut prejudecata *operațiilor* înnăscute ale sufletului. El nu a remarcat că atât văzul și auzul, cât și atenția, înțelegerea etc. nu sunt ultimele calități fundamentale ireductibile, ci construcții ulterioare pe care noi le *obținem* doar prin experiență și teoretizare.¹ Totuși, șirul progresiv trebuie urmărit în continuare. Metodei construcției continue a vieții sufletești nu trebuie să-i fie pusă nici o supralimită. Această metodă nu trebuie să se oprească în fața presupuselor energii spirituale „supreme“, ci trebuie să înceapă decisiv și în deplină forță, cu acestea. Nici în acestea ea nu găsește nimic care să nu fi fost conținut înainte în elementele primordiale sensibile. Actele sufletești, operațiile spirituale nu ne oferă nimic nou în mod autentic și nimic misterios în această noutate: ele sunt doar senzații transformate. Devenirea acestor acte, procesul de transformare a elementelor primordiale sensibile ale vieții sufletești trebuie urmărit etapă cu etapă. Astfel, se arată că fazele singulare ale vieții nu sunt nicăieri separate tranșant, ci că ele se intersectează treptat, aproape insesizabil. Dacă vom cuprinde întregul acestor metamorfoze sufletești, atunci vom găsi în el, în unul și același șir succesiv, atât actele gândirii și ale voinței, cât și pe cele ale senzației și ale percepției. Condillac nu este senzualist în sensul că vrea să conceapă eul, asemeni lui Hume, drept „ansamblu de percepții“. El constată simpla natură a sufletului și accentuează că numai în ea ar putea fi căutat subiectul propriu al conștiinței. Unitatea persoanei presupune în mod necesar unitatea esenței senzitive; ea presupune că există o substanță simplă a sufletului care, conform impresiilor diferite produse asupra corpului, va fi de mai multe ori modificată.² În sensul cel mai

¹ „Locke nu și-a dat seama în ce măsură ne e indispensabil să învățăm cum să pipăim, cum să vedem, să auzim etc..., că toate facultățile sufletului i-au părut însușiri înnăscute și că n-a bănuț că ar putea să aibă originea în senzația însăși.“ Citat după Condillac, *op. cit.*, pp. 8–9.

² Condillac, *Traité des animaux* (1755), cap. 2.

strict, simțurile nu constituie fundamentul, ci doar cauza ocazională a tuturor cunoștiințelor noastre. Deoarece, nu ele sunt cele care simt, ci sufletul simte cu ocazia transformărilor care au loc în organele corpului. Noi trebuie să examinăm cu atenție primele senzații pe care le conștientizăm, trebuie să descoperim fundamentul primelor operații sufletești, să observăm cum se constituie ele și să le urmărim până la limitele lor externe. Pe scurt: așa cum a spus Bacon, trebuie să re-creăm întregul intelect uman, pentru a-l înțelege în structura sa.¹

În vederea acestei încercări de „re-creare“, Condillac nu s-a limitat desigur doar la experimentul empiric. *Tratatul despre senzații* nu prezintă o succesiune simplă de experimente; mai mult, lucrarea urmărește un plan riguros sistematic, pornind de la o premisă sistematică, pe care o constată și pe care vrea să o demonstreze pas cu pas. Renumita imagine a statuii, care, prin impresii produse asupra ei, se trezește la viață și este condusă spre forme tot mai complexe și mai diferențiate de viață, arată în mod evident că „istoria naturală a sufletului“, pe care vrea să o ofere Condillac, nu este lipsită de motive speculative și constructive. Nici Condillac nu se mulțumește să ne prezinte devenirea sufletului și multiplicitatea configurațiilor sale; mai mult, el dorește să evidențieze *tendința* acestei deveniri și să o pătrundă până în cele mai mici detalii ale sale. Astfel, găsim la el un nou început eficient: el știe că ultimele forțe ale devenirii nu se arată atâta vreme cât rămânem în domeniul conceptelor și reprezentărilor, al cunoașterii noastre teoretice. Se impune aici întoarcerea la o altă *dimensiune* a sufletescului. Nu speculația, nu simpla abordare este cea pe care se bazează activitatea sufletului și care include în ea originea vie a tuturor energiilor sale diferite. Deoarece mișcarea nu poate fi explicată prin repaus, dinamismul vieții sufletești nu poate fi întemeiat prin imobilitate. Pentru a înțelege forța latentă ce se află în spatele tuturor metamorfozelor sufletului, care nu se află niciodată în repaus, ci se transformă mereu în structuri și operații noi, trebuie să presupunem în ea un principiu originar-mobil. Acest principiu nu poate fi găsit în reprezentare și gândire, ci doar în dorință și aspirație. Astfel, instinctul „premerge“ oricărei cunoașteri și constituie premisa indispensabilă a acesteia. În analiza fenomenelor voinței, Locke accentuase că ceea ce îl conduce pe om spre un anumit comportament determinat de voință și că ceea ce, în cazurile particulare, reprezintă cauza concretă a deciziilor lui, nu ar fi în nici un caz simpla *reprezentare* a unui bun pe care l-ar dobândi în viitor, pentru care acțiunea ar trebui să servească drept

¹ Condillac, *Tratatul despre senzații*, ed. cit., p. 7.

mijloc. Această reprezentare și reflecția pur teoretică asupra singurelor scopuri posibile ale actului de voință, privite sub aspectul a ceea ce este mai bun sau a ceea ce este mai rău, nu conțin în sine nici o forță mobilă. Această forță nu se manifestă anticipativ, prin posibilitatea și prefigurarea teoretică a unui Bine viitor; mai mult, ea acționează din perspectiva trecutului, pe baza insatisfacției și indispoziției pe care sufletul, în anumite stări în care s-a văzut transpus le-a simțit și care l-au condus la evadarea din acestea. Această indispoziție (*uneasiness*) și această neliniște vor fi văzute de Locke drept motorul propriu-zis și impulsul decisiv pentru toată voința noastră.¹ Condillac se sprijină pe aceste explicații: însă, el vrea să le urmărească și în afara sferei fenomenelor de voință și să le extindă asupra *ansamblului* vieții sufletești. „Neliniștea“ (*inquiétude*) nu este pentru el doar punctul de pornire al dorințelor, voinței și comportamentului nostru, ci și pentru toate senzațiile și percepțiile, pentru gândirea și judecata noastră, pentru cele mai înalte acte „de reflecție“ la care se ridică sufletul nostru.² Cu aceasta, ordinea obișnuită a ideilor, care a fost constatată și sancționată în special prin psihologia carteziană, se răstoarnă. Nu voința se va întemeia pe reprezentare, ci reprezentarea pe voință. Pentru prima dată, ne întâlnim aici cu acea cotitură „voluntaristă“ care va fi urmată în continuare, în metafizică, până la Schopenhauer, în teoria cunoașterii, până la teoriile pragmatismului modern. Conform lui Condillac, în ordonarea pur *teoretică* a fenomenelor constă prima activitate a sufletului, în *înțelegerea* cea mai simplă a ceea ce simțurile îi oferă, în actul percepției. Acestuia i se alătură imediat *actul de observație*, cel care aspiră la extragerea trăirilor senzoriale particulare din totalitatea fenomenelor sufletești. Însă, această extragere, care va deveni parte componentă a percepțiilor, nu ar fi posibilă dacă vreun anumit fundament al distincției uncia nu ar depinde de celelalte; ca atare, acest fundament nu mai aparține sferei pur-teoretice, ci celei practice. Prin atenție, surprindem doar ceea ce eul „primește“ într-un anumit simț, nemijlocit, acest fapt însemnând, ceea ce corespunde înclinațiilor și nevoilor sale. Și astfel, nevoia și înclinația sunt cele care determină orientarea *amintirii* noastre: *memoria* nu se explică

¹ Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. II, cap. 21, secț. 30 și urm.

² „Trebuia deci să demonstrăm că această neliniște este cauza primară a deprinderilor noastre de a pipăi, de a vedea, de a auzi, de a simți, de a gusta, de a compara, de a judeca, de a gândi, de a dori, de a iubi, de a urî, de a se teme, de a spera, de a voi și că, într-un cuvânt, ea dă naștere tuturor deprinderilor sufletului și ale corpului.“ Citat după Condillac, *Tratatul despre senzații*, ed. cit., p. 10.

prin asociații mecanice de reprezentări, ci va fi determinată și condusă de *viața instinctuală*. Nevoia este cea care aduce la lumină o oarecare reprezentare uitată și o ajută să se reactualizeze: „ideile renasc prin însăși acțiunea nevoilor care le-au produs.“ În memoria noastră, ideile constituie un vârtej care crește în aceeași măsură cu nașterea și diferențierea instinctelor noastre. Fiecare dintre ele poate fi văzută drept punct central al unei anumite mișcări care începe de aici și se continuă până la periferia fenomenului sufletesc, până la reprezentările clare și conștiente. „Dacă nevoile sunt mai mici sau mai mari, atunci un vârtej va deține primatul asupra celui alt. Toate se revarsă într-acolo într-o multiplicitate uimitoare; se intersectează, se distrug sau se nasc din nou în măsura în care sentimentele, cărora le datorează toată forța lor, se atenuează, devin obscure sau renasc. Fiecare vârtej, care include tot mai multe nevoi în tumultul său, poate să le înghită în momentul imediat următor; toate se amestecă atâta vreme cât nevoile încetează. Acum mai există încă un haos; ideile apar și dispar fără ca aceasta să se producă respectându-se o anumită ordine. Ele constituie doar imagini mobile, rare și imperfecte. Sarcina nevoilor este să le împrumute un contur stabil și de a le așeza într-o lumină reală.“¹ Astfel, după Condillac, ordinea *logică* a ideilor noastre nu este una primară, ci una dedusă. Ea este doar un reflex și un joc opus al ordinii *biologice*. Ceea ce ne apare ca fiind important și „esențial“ nu depinde atât de esența lucrurilor, cât de orientarea „intereselor“ noastre: și de aceasta va fi determinată de ceea ce pretindem pentru noi înșine și autoconservarea a ceea ce este necesar pentru noi.

Acestea fiind spuse, ne aflăm în același timp în fața unei probleme semnificative și importante pentru *caracteristica generală* a filosofiei Luminilor. Ca urmare a intimidării produse de accepțiunea prea riguroasă a conceptului de „iluminism“, se obișnuiește să se reproșeze psihologiei secolului al XVIII-lea că ar fi fost în întregime de orientare „intelectualistă“, că, în esență, analizele ei sunt limitate la viața reprezentărilor și la cunoașterea teoretică, forța vieții instinctuale fiind înțeleasă greșit și neglijată. Însă, această concepție nu a rezistat examinării istorice imparțiale. Aproape toate sistemele psihologice ale secolului al XVIII-lea au dezbătut sau cel puțin au cunoscut foarte clar *problema* care se pune aici. Deja în secolul al XVII-lea, cercetarea afectelor și a pasiunilor se afla din nou în centrul intereselor psihologice și filosofice generale. Lucrarea asupra pasiunilor sufletului a lui Descartes și prezentarea spinozistă a teoriei afectelor, în cea de-a treia carte a *Eticii*, nu sunt simple anexe ale

¹ Condillac, *Traité des animaux*, p. 395 și urm.

operelor; ele constituie părți integrante ale sistemului. Însă, în general, aici predomină reprezentarea conform căreia „esență” pură a sufletului, sub acest aspect, nu poate fi concepută și determinată. Această esență constă în „gândire” și doar aici își găsește expresia sa pur autentică. În această ordine de idei, nu afectul surd și confuz desemnează natura sufletului, ci reprezentarea și ideea clară și distinctă. Instinctele și dorințele, pasiunile simțurilor îi aparțin acestuia doar mediat. Ele nu sunt proprietăți și tendințe de bază originare ale sale, ci, mai mult, reprezintă perturbări, care vin din partea corpului și pe care sufletul le trăiește în comuniunea cu acesta. Psihologia și etica secolului al XVII-lea se fundamentează în esență pe această concepție a afectelor ca fenomene inhibitoare și perturbatoare, ca *perturbationes animi**. Valoare etică are doar acțiunea care a dominat aceste perturbări, prin care a avut loc victoria părților active ale sufletului asupra celor pasive, victoria „rațiunii” asupra pasiunilor. Această atitudine stoică determină nu doar filosofia secolului al XVII-lea, ci pătrunde și în viața spirituală generală. Acesta este punctul în care concepția lui Descartes se intersectează cu cea a lui Corneille.¹ Prin dominația voinței rațiunii asupra tuturor impulsurilor senzoriale, asupra instinctelor și pasiunilor, se anunță libertatea omului, constituind factorul esențial al acesteia. Secolul al XVIII-lea înlătură această caracteristică negativă a afectelor precum și această *evaluare* negativă la adresa lor. El nu vede în acestea o piedică, ci încearcă să demonstreze că ele constituie un *impuls* originar și indispensabil pentru orice fenomen sufletesc. Deja în Germania, aceste idei fundamentale ale filosofiei leibniziene trebuiau să devină eficiente în această direcție. Deoarece, în determinarea conceptuală a monadei, Leibniz nu a încercat, în nici un caz, să-i reducă esența la simpla „reprezentare”, la cunoașterea teoretică. Monada nu se limitează la actul reprezentării, ci ea leagă în sine reprezentarea și *aspirația*. Conceptului de reprezentare i se alătură, în egală măsură îndreptățit, conceptul de *tendință*, celui de *perceptio*, cel de *percepturitus*². Psihologia germană se sprijină în general pe această premisă fundamentală. Prin aceasta, ea va fi capabilă să cucerească pentru fenomenele voinței și fenomenele pure senzitive o poziție independentă în sistemul psihologiei. Pe de altă parte însă, și în Anglia și în Franța începe

* Tulburările sufletului (*lat.*) (n.tr.).

¹ Pentru mai multe detalii asupra acestui raport, vezi G. Lanson, „L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française”; vezi mai sus, p. 42.

² Pentru distincția între „perceptio” și „percepturitus” la Leibniz, vezi în special *Correspondența cu Christian Wolff*, ed. Gerhardt, Halle, 1860, p. 56.

aceeași evoluție, dintr-o altă perspectivă. Scepticismul cognitiv-critic a lui Hume conduce și în domeniul psihologiei la o răsturnare a tuturor etaloanelor valabile până atunci. El face superiorul să devină inferior: el arată că rațiunea, considerată forța supremă a omului, în ansamblul vieții sufletești, joacă în permanență un rol dependent. Ea se impune atât de puțin asupra forțelor sufletești „inferioare“, încât fără ajutorul sensibilității și al imaginației nu poate să înainteze nici măcar un singur pas. Orice cunoaștere rațională se explică pornind de la efect, către cauză. Însă, această explicație este neîntemeiată și nu poate fi justificată printr-un demers logic. Pentru ea, există doar o justificare mediată care constă în faptul că noi descoperim originea ei psihologică; că noi urmăm credința în valabilitatea principiului cauzalității până la originile lui. Însă, ni se arată că această „credință“ nu este întemeiată în anumite principii ale rațiunii universal-valabile și necesare, ci că ea provine dintr-un simplu „instinct“, dintr-un impuls original al naturii umane. Acest instinct este în sine orb. Dar tocmai în acest fapt de a fi orb constă puterea lui esențială, prin care el stăpânește ansamblul reprezentărilor noastre. Hume utilizează acest rezultat pur teoretic pentru a dezvolta în continuare procesul de nivelare și de a-l extinde în mod sistematic asupra tuturor domeniilor spirituale. Straturile superioare ale vieții spirituale vor fi înlăturate de către el după un plan metodic. În lucrarea sa, *Geschichte der natürlichen Religion*, el încearcă să arate cum fiecare pretenție a religiei de a face accesibilă oamenilor o „altă dimensiune a lumii“ se dovedește a fi iluzoric și nefondată. Posibilitatea de dezvoltare proprie și autentică a religiei, a reprezentării și adorării divine, se află altundeva. Nu trebuie să o căutăm într-o idee înnăscută, nici într-o certitudine originală intuitivă, nici pe drumul gândirii și al raționamentului prin dovezi teoretice. Ne rămâne să căutăm rădăcina cea mai profundă a religiosului doar în viața instinctuală. Afectul fricii este începutul oricărei religii și din acesta se nasc și se explică toate configurațiile ei multiple. În toate acestea se anunță o nouă manieră de abordare, care nici în interiorul culturii franceze a secolului al XVIII-lea nu poate fi împiedicată. Se acționează asemănător unei răsturnări violente, unui act revoluționar atunci când Vauvenargues, în lucrarea sa, *Introduction à la connaissance humain* (1746), spune că ființa cea mai profundă a oamenilor nu constă în rațiune, ci în pasiuni. De aceea, cerința de natură stoică, a unei înfrângerii a pasiunilor prin rațiune, este și rămâne un simplu vis. Rațiunea nu este forța conducătoare în oameni. Ea poate fi comparată doar cu un arătător, care indică orele pe cadranul unui ceas. Mecanismul prin care funcționează acest arătător este mult mai profund.

Mecanismul cunoașterii și reprezentantul ei ultim constă în acel impuls primar, originar care ne conduce tot mai departe spre un domeniu irațional. Chiar și cei mai clari și prudenți gânditori ai Iluminismului francez, chiar și apărătorii și purtătorii de cuvânt ai culturii pure a intelectului, sunt de acord în privința acestei teze. În *Traité de Métaphysique*, Voltaire spune că, fără pasiuni, fără aspirațiile către glorie, fără orgoliu și vanitate, omenirea nu poate progresa și nu s-ar putea concepe o desăvârșire a gustului sau o evoluție a artelor și a științei: „Cu ajutorul acestui resort, Dumnezeu, numit de Platon eternul geometru și pe care eu îl numesc aici eternul creator (de mașini), a animat și a înfrumusețat natura: pasiunile sunt roți ce fac să meargă toate aceste mașini.”¹ De altfel, și lucrarea lui Helvétius, *Despre spirit*, este în consonanță cu acest ton, iar prima lucrare filosofică independentă a lui Diderot, *Pensées philosophiques*, începe tot cu aceste idei. Este inutil să ne răzvrătim împotriva pasiunilor și ar fi culmea nebuliei să încercăm să le nimicim; deoarece, prin acest demers, și impunătoare arhitecturi a rațiunii i s-ar răpi fundamentul. Tot ceea ce este minunat în poezie, în pictură, în muzică, tot ce este sublim în artă și în moralitate, provine din pasiune. Astfel, afectele nu trebuie reduse, ci accentuate, pentru că adevărata forță a sufletului nu se naște din nimicirea lor, ci din armonia lor reciprocă.² Astfel, în întreaga orientare psihologică, apare treptat o transformare și o reconsiderare a valorilor psihologice; o reorganizare care se anunță înainte de lucrările fundamentale ale lui Rousseau și care se desăvârșește independent de acestea. Vom vedea că această reorganizare nu este semnificativă doar pentru sistemul cunoașterii teoretice, ci că ea are influență și reconsideră problemele și în etică, în filosofia religiei și în estetica epocii Luminilor.

2 Dacă aruncăm o privire asupra problemelor pe care teoria cunoașterii și psihologia secolului al XVIII-lea le-a abordat, se arată că, în polida multiplicității și diversității lor, ele se grupează în jurul unui centru comun. Observăm că cercetarea detaliată se vede pe sine în toată bogăția sa și în dispersia ei permanentă condusă spre o problemă generală teoretică fundamentală, unde firele experimentelor se unesc.³ Este vorba despre aceea problemă

¹ Voltaire, *Traité de Métaphysique* (1734), cap. VIII; *Œuvres* (Lequien), XXXI, 61.

² Diderot, *Pensées philosophiques* (1746), secț. 1 și urm.

³ Problema cercetării detaliate nu poate fi expusă amănunțit aici; mă mulțumesc să fac trimitere la prezentarea exhaustivă din volumul al doilea al lucrării mele, *Das Erkenntnisproblem...*

pe care a tematizat-o pentru prima dată *Optica* lui Molyneaux și care a trezit cel mai mare interes filosofic. Sunt suficiente experimentele pe care noi le-am făcut în domeniul senzorial pentru construirea unui domeniu cu un alt conținut calitativ și cu o altă structură specifică? Există o legătură internă care ne permite să trecem nemijlocit de la un domeniu la altul, de exemplu, de la lumea simțului tactil la cea a simțului vizual? Va avea un nevăzător, care pe baza simțului tactil a dobândit o cunoaștere exactă asupra anumitor forme corporale și care știe să distingă între acestea, același talent al diferențierii chiar și atunci când printr-o operație fericită își va dobândi facultatea vederii și doar pe baza unor date pur optice, fără ajutorul simțului tactil, va reuși să facă aprecieri asupra acestor forme? Va reuși el cu ajutorul văzului să distingă între un cub și o sferă sau va avea nevoie de o mediere dificilă pentru a reuși să relaționeze impresia tactilă cu forma ei certă? Toate aceste întrebări nu au avut imediat o soluție unitară. Însă, ele au avut o influență foarte mare și în afara cercului științei de specialitate. Jurnalul filosofic al lui Berkeley arată cât de mult l-au preocupat aceste probleme și cum acestea au constituit germenul din care s-a dezvoltat întreaga sa teorie a percepției. *New Theory of Vision*, care constituie prologul filosofiei lui Berkeley și care conține implicit toate rezultatele la care aceasta a ajuns, reprezintă încercarea unui demers evolutiv complet, sistematic asupra problemei puse de Molyneaux. Multe secole după aceea, această problemă și-a dovedit intensitatea și eficiența și în cadrul filosofiei franceze. În lucrarea sa, *Eléments de la philosophie de Newton* (1738), Voltaire îi dedică acesteia o dezbateră profundă.¹ Diderot așează problema în centrul primei sale lucrări psihologico-cognitivo-teoretică, *Lettre sur les aveugles* (1749). În ceea ce-l privește pe Condillac, acesta se află sub mirajul acestei probleme deoarece, explică el imediat, în aceasta trebuie să căutăm originea și soluția pentru întreaga psihologie modernă: deoarece, doar prin ea vom deveni atenți la rolul decisiv care-i revine judecării deja în cel mai simplu act perceptiv și mai departe, în configurația lumii perceptive.² Cu aceasta, semnificația decisivă sistematică a problemei lui Molyneaux este clară: pornind de la exemplul singular pe care ea îl oferă, se ridică și fixează întrebarea generală dacă „simțul“, pur ca atare, este capabil să configureze lumea obiectuală pentru conștiința noastră sau dacă, pentru aceasta, el are nevoie și de ajutorul altor forțe sufletești, și în ce manieră ar putea fi acestea determinate.

¹ *Eléments de la philosophie de Newton*, cap. VII; *Œuvres*. XXX, 138 și urm.

² Condillac, *Traité des sensations* (ed. Lyon), p. 33.

În lucrarea sa, *New Theory of Vision*, și în scrierea cu privire la principiile cunoașterii umane, Berkeley a pornit de la paradoxul următor: singura materie ce ne este dată pentru construirea lumii noastre intuitive, este simpla senzație; pe de altă parte însă, senzația însăși nu conține nici cel mai mic indiciu asupra acelor „forme“ în care ni se prezintă realitatea intuitivă. Credem că vedem în fața noastră această realitate ca o structură stabilă, în interiorul căreia fiecare element singular are propriul său loc, și unde raportul cu celelalte elemente este exact determinat. Tocmai această determinare fixează caracterul fundamental al oricărei realități. Fără ca percepțiile singulare să se ordoneze într-o manieră colaterală sau succesivă, fără ca una să fie fixată față de alta din punct de vedere spațial și temporal, nu există pentru noi nici o lume obiectuală, nici o „natură a lucrurilor“. La această „natură a lucrurilor“, nici cel mai înverșunat idealist nu poate să renunțe. Și el trebuie să accepte o ordine permanentă a fenomenelor, atâta vreme cât fenomenul, pentru el, nu trebuie să fie neapărat doar o aparență.¹ Astfel, ia ființă întrebarea cardinală a oricărei teorii a cunoașterii, anume, ce înseamnă această ordine și, întrebarea cardinală a oricărei psihologii genetice, cum se naște ea. Însă, aici se pare că experiența, de la care noi așteptăm cunoașterea sigură, nu mai funcționează. Deoarece, ea ne arată întotdeauna doar lumea *devenită* și nu pe cea *în devenire*. Ea structurează în fața noastră permanent obiectele, în special, în ordinea lor spațială, fără să ne învețe cum *au ajuns* la această structură. Prima privire pe care o aruncăm asupra lucrurilor ne permite să descoperim la acestea nu doar anumite calități senzoriale, ci și anumite raporturi spațiale: atribuim fiecărui obiect o anumită mărime, o anumită poziție, o anumită distanță față de altele. Dacă urmărim *cauzele* acestor constatări, observăm că nu le găsim în datele pe care simțul văzului ni le livrează. Aceste date sunt clasificate în funcție de calitate și intensitate, însă nu conțin nici un indiciu ce ar putea conduce nemijlocit la conceptul de mărime, la cel de cantitate pură. Raza de lumină care conduce de la un obiect la ochii mei, nu mă poate învăța nimic direct nici despre forma sa spațială, nici despre distanța lui. Ochiul dispune doar de impresia asupra retinei. Însă, natura acestei impresii nu poate fi dedusă din cunoașterea cauzei care a produs-o, din distanța mai mică sau mai mare a obiectului. Concluzia pe care noi trebuie să o tragem din toate acestea este că ceea ce noi numim distanță, poziție, mărime a obiectelor, este ceva incert. Cu aceasta, teza lui Berkeley pare că este demonstrată *ad absurdum**; pare că egalitatea dintre

¹ Vezi Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, sect. 34; *Dialogues between Hylas and Philonous*, III.

* I.a/către/pentru absurd (*lat.*) (n. tr.).

esse și *percipi** a fost anulată. Acum, în mijlocul domeniului fenomenal, care ni se arată nemijlocit și pe care nu putem să-l refuzăm în nici un fel, descoperim *ceva* ce se află în afara tuturor limitelor percepției. *Distanța* dintre obiectele singulare apare, în funcție de esența sa, ca fiind imperceptibilă. Pe de altă parte, ea este un element indispensabil, la care noi, în structura imaginii noastre despre lume, nu putem renunța. „Forma“ spațială a percepțiilor s-a amestecat cu „materia“ lor sensibilă și nu este dată singură în aceasta și nici nu se explică analitic prin ea. Ea constituie pentru aceasta *ceva* necunoscut, în care lumea datelor nemijlocite a simțurilor, accesibilă nouă, nu poate fi exclusă fără ca ea să se prăbușească și să cadă victimă haosului. „Distance is in its own nature imperceptible and yet it is perceived by sight.“¹ În aceste cuvinte ale lui Berkeley, din *New Theory of Vision* se afirmă la modul cel mai pregnant dilema în care se aflau la începuturile lor psihologia senzualistă și teoria cunoașterii.

Berkeley depășește această dilemă, oferind conceptului fundamental de percepție o semnificație mai extinsă, incluzând în conținutul ei nu doar simpla senzație, ci și acțiunea de *reprezentare*. Fiecare impresie senzorială are o astfel de forță de reprezentare, o forță a indicării nemijlocite. Ea nu se prezintă în fața conștiinței cu conținutul său determinat, ci îl actualizează împreună cu restul conținuturilor cu care se află într-un context empiric stabil. Acest schimb dintre impresiile simțurilor, această regularitate cu care ele se prezintă în fața conștiinței, este cauza ultimă a reprezentării spațiului. Această reprezentare nu este dată într-o percepție *singulară*. Ea nu aparține nici simțului văzului, nici celui tactil, doar pentru sine. Ea nu este o existență calitativă care ar fi fost dată originar tot așa ca și culoarea sau sunetul, ci rezultă din raportul diferitelor date ale simțurilor. În măsura în care, de-a lungul experienței, impresiile văzului și cele tactile se vor înlănțui, conștiința ajunge la capacitatea de a trece de la una la celelalte după reguli determinate: în această trecere trebuie să căutăm originea reprezentării spațiului. Desigur că ea trebuie înțeleasă ca o trecere pur *empirică*, și nu ca una rațională. Nu este o relație de tipul logic-matematic, nu este un „raționament“ care ne conduce de la anumite percepții ale văzului la cele ale simțului tactil sau invers. Obişnuința și exercițiul fac singure legătura și prin acestea ea va progresa. De aceea, ideea de spațiu, în sensul cel mai strict, nu este un *element* al conștiinței

* *Esse est percipi*, a fi este a fi perceput (lat.) (n. tr.).

¹ *New Theory of Vision*, sect. 11. [„Prin natura sa, distanța este imperceptibilă și totuși este percepută prin intermediul văzului.“ (engl.) (n. tr.).]

sensibile, ci expresia unui *proces* care se derulează în aceasta. Doar rapiditatea și regularitatea cu care se derulează acest proces conduc la faptul că noi, prin simpla observație, omitem componentele sale centrale și intermediare, că de la începutul său îi anticipăm deja finalitatea. Doar analiza psihologică și cognitiv-critică minuțioasă ne ajută să reconstituim aceste intermediari și să le cunoaștem în indispensabilitatea lor. Ea ne permite să cunoaștem că între conținuturile diferitelor domenii ale simțurilor există același raport asemănător celui între *semnele* lingvistice și semnificația lor. Așa cum sunetul lingvistic nu este asemănător conținutului care îl generează și așa cum nu este relaționat în mod necesar de acesta, cum însă îndeplinește funcția de a face trimitere spre acest conținut și de a-l chema în fața conștiinței, tot așa trebuie văzută relația care există între impresiile generic-separate și cele complet disparate din punct de vedere calitativ. Ceea ce diferențiază semnele limbajului simțurilor de cele ale sunetelor, este doar universalitatea și regularitatea ordonării. „Învățăm să vedem – explică Voltaire referindu-se la ideile lui Berkeley – tot așa cum învățăm să scriem și să citim. Judecățile rapide și aproximativ concordante pe care noi, la o anumită vârstă, le facem asupra distanțelor, mărimilor, poziției obiectelor, ne fac să credem că trebuie să deschidem doar ochii pentru a vedea lucrurile în maniera în care procedăm de obicei. Însă, aceasta este o iluzie. Dacă toți oamenii ar vorbi aceeași limbă, atunci am fi dispuși să credem că există o legătură necesară între cuvinte și idei. În ceea ce privește experiența sensibilă, în acest caz, noi ne aflăm față în față cu ea: noi toți vorbim aceeași limbă. Natura spune tuturor: dacă vedeți o anumită culoare, atunci puterea voastră de imaginație a corpurilor, cărora pare că le aparține această culoare, vi se va prezenta într-o anumită manieră; judecata pripită și întâmplătoare pe care voi o faceți asupra lor și datorită căreia puteți estima distanța, poziția și mărimea obiectelor, va deveni pentru tot comportamentul vostru utilă și de neînălțurat.”¹

Teoria percepției vizuale a lui Berkeley este recunoscută și preluată de aproape toți psihologii renumiți ai secolului al XVIII-lea, în trăsăturile ei fundamentale. Ea va fi modificată în detaliu de către Condillac și Diderot², ambii făcând trimitere la faptul că, deja, impresiile simțului vizual includ în sine o anumită „spațialitate”. Ei atribuie simțului tactil doar rolul de a clarifica și fixa experiențele pe care noi le facem cu ajutorul simțului vizual. El nu este

¹ Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton*, cap. VII (*Œuvres*, XXX, 147).

² Vezi Diderot, *Lettre sur les aveugles* și Condillac, *Traité des sensations*, I, cap. 7, cap. 11 și urm.

responsabil pentru constituirea primară a reprezentării spațiului, ci doar pentru configurarea acesteia. Însă, teza empiristă ca atare nu poate fi atinsă prin aceste modificări. Fiecare „apriorism“ al spațiului va fi puternic respins, cu aceasta, întrebarea asupra universalității și necesității sale fiind pusă într-o altă lumină. Dacă examinarea raporturilor structurale spațiale se datorează exclusiv experienței, atunci nu poate fi respinsă ideea conform căreia o transformare a experienței, de exemplu, o schimbare a structurilor noastre psiho-fizice, trebuie să conțină în nucleul său și „esența“ spațiului. De acum înainte, această idee nu va putea fi înlăturată. Ce înseamnă acea constanță și acea „obiectivitate“ pe care noi obișnuim să o atribuim formelor intuiției noastre și formelor intelectului nostru? Exprimă ele ceva în legătură cu natura lucrurilor sau se limitează și se raportează la ceea ce noi înțelegem ca nefiind natura noastră proprie? Putem susține împreună cu Bacon că judecățile pe care noi ne bazăm aici sunt valabile *ex analogia universi**? Sau, mai mult, ele sunt valabile exclusiv ca *ex analogia hominis***? Cu această întrebare, problema originii reprezentării spațiului se extinde cu mult în afara limitelor ei incipiente. Acum știm care a fost circumstanța care a făcut carefecția psihologică și cognitiv-teoretică a secolului al XVIII-lea să se întoarcă mereu la această problemă. Deoarece, pornind de la ea, se pare, trebuia să se decidă soarta *conceptului de adevăr*. Dacă spațiul, care constituie un element fundamental al tuturor intuițiilor umane, se constituie doar din confluența și reciprocitatea diferitelor impresii senzoriale, atunci el nu poate pretinde pentru sine nici o altă necesitate și nici o demnitate logică, decât cea pe care i-o oferă elementele sale originare. Drept urmare, *subiectivitatea* calităților simțurilor, cunoscută și recunoscută universal prin știința modernă, îl atrage în cercul ei. Demersul evolutiv, însă, nu se poate opri în acest punct: ceea ce este valabil în cazul spațiului, este valabil, exact în același sens și cu aceleași drepturi, și pentru alți factori pe care se bazează „forma“ cunoașterii. Deja psihologia antică a distins tranșant între diferitele clase ale conținuturilor sensibile, între culori și sunete, gusturi și mirosuri, pe de o parte, și între „conceptele de formă“ pure, pe de altă parte. Acestora din urmă, căroră, pe lângă spațiu, le aparțin și durată, numărul, mișcarea și repausul, le va fi atribuită o poziție particulară deoarece ele nu se explică printr-un singur simț, ci prin „simțul comun“, prin *αἰσθητήριον κοινὸν* (*aisteterion koinon****). Teoria raționalistă

* Din analogia universului (*lat.*) (n. tr.).

** Din analogia omului (*lat.*) (n. tr.).

*** Simțul comun (*gr.*) (n. tr.).

a cunoașterii a epocii moderne a ținut cont de această distincție a *provenienței* pentru ca, prin ajutorul ei, să întemeieze o diferență *axiologică* specifică între ideile unei clase și ideile altei clase. Leibniz accentuează că ideile pe care le atribuim simțului comun (*sensus communis*) aparțin însuși spiritului și provin din acesta: „ideile intelectului pur sunt cele care nu își au originea în simțuri, ci doar cauza ocazională a constituirii lor, și, datorită acestui fapt, sunt capabile de a oferi definiții și dovezi riguroase.”¹ Se pare că acestei intuiții, prin analiza problemei lui Molyneaux, i-a fost luat definitiv fundamentul. Problema ipotetică a lui Molyneaux părea că și-a găsit soluția de vreme ce, în anul 1728, Cheselden a reușit să vindece un băiat de paisprezece ani, orb din naștere, printr-o operație fericită. Experimentele care s-au făcut asupra acestui băiat păreau că adevereau teza empirică în toate punctele sale. Presupozițiile teoretice ale lui Berkeley au fost pe deplin confirmate prin acestea. Se arăta că bolnavul, prin dobândirea luminii ochilor, nu va ajunge imediat la întreaga „forță de vedere”, că el, în special, trebuia să învețe să distingă formele corporale care i-au fost oferite doar într-o manieră pur optică. Cu aceasta, concluzia că între datele spațiale ale simțului tactil și cele ale simțului vizual nu există nici o înrudire internă, ci că relația dintre ele se instituie doar pe baza legăturii lor conform obișnuinței, a fost adevărată. Dacă această concluzie este corectă, atunci nu ni se mai permite să vorbim despre un spațiu unitar, care este același pentru toate simțurile și care ar constitui pentru acestea substratul lor egal. Acest spațiu *omogen* care, conform lui Leibniz, ar trebui să fie o creație a spiritului, o imagine a ceea ce se cheamă *intellectus ipse**, se dovedește acum a fi o simplă abstracție. Ceea ce ne arată experiența și ne face accesibil, nu este o astfel de unitate și omogenitate a spațiului. Există tot atât de multe „spații”, diferite din punct de vedere calitativ, unul față de celălalt, pe cât de multe domenii diferite ale simțurilor există. Spațiul optic, spațiul tactil, spațiul senzațiilor noastre de mișcare: toate acestea au o structură specifică. Ceea ce le leagă nu este originea comună a esenței lor, „forma” lor abstractă, ci doar conexiunea empirică regulată în care ele se află și datorită căreia ele se pot reprezenta reciproc. Cu aceasta însă, o altă consecință pare de neevitat. Întrebarea, care dintre toate aceste spații ale simțurilor deține „adevărul” definitiv propriu-zis, își pierde sensul. Ele sunt echivalente. Nici unul dintre spații nu poate să-și alocе un grad mai mare de certitudine, obiectivitate și generalitate, în raport cu altul. Așadar, ceea ce noi numim obiectiv-

¹ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, L.II, cap. 5.

* Intelectul în sine (*lat.*) (n. tr.).

vităte, adevăr sau necesitate nu are o semnificație absolută, ci una exclusiv relativă. Fiecare simț are *propria* sa lume, astfel că nu ne rămâne nimic altceva decât să concepem și să analizăm toate aceste lumi într-o manieră pur empirică, fără să încercăm să le reducem la un numitor comun. Filosofia Luminilor va depune efort în vederea înțelegerii acestei relativități. Aici întrevădem un motiv care nu va pătrunde doar în abordarea științifică, ci va deveni și o temă îndrăgită în literatură. În *Călătoriile lui Gulliver*, Swift abordase această temă cu o forță satirică și cu o acută pregnanță ideatică. Pornind de aici, tema se va impune în literatura franceză, unde va lua expresie, în special, în lucrarea *Micromegas* a lui Voltaire. De asemenea, Diderot, în scrisoarea sa despre orbi, cât și în cea despre surdomuți, se pierde în variația și redarea diferită a acestei idei. Tendința principală a primei scrieri constă în a arăta, pe baza exemplului lui Saunderson, renumitul geometru orb, cum fiecare deviație în dorințele *organice* ale oamenilor trebuie să aibă drept consecință o schimbare deplină în ființa lor *spirituală*. Nu doar lumea simțurilor, nu doar configurația realității intuitive sunt cele care se întâlnesc aici, ci aceeași diferență va apare în toate regiunile în momentul în care facem o analiză detaliată: în cea intelectuală, în cea a moralității, în cea estetică și în cea religioasă. Relativitatea ajunge până în sfera cea mai înaltă, să zicem, până în cea a ideilor pur spirituale. Conceptul și cuvântul „Dumnezeu“ nu semnifică același lucru pentru un orb și pentru un văzător. Există, cu aceasta, o logică, o metafizică, o morală care se poate detașa de natura simțurilor noastre? Sau toate enunțurile noastre asupra lumii fizice cât și asupra celei intelectuale nu exprimă decât sinele nostru și particularitatea structurii noastre? Nu ar trebui ca *existența* să se schimbe fundamental pentru noi atunci când ni s-ar da un *simț* nou sau unul dintre simțurile noastre ne-ar fi răpit? Secolului al XVIII-lea îi place să delimiteze și să explice speculațiile psihologice care apar aici, prin speculații cosmologice. De la *Entretiens sur la pluralité des mondes* a lui Fontenelle și până la *Istoria generală a naturii și teoria cerului* a lui Kant se poate urmări o tendință unitară și un curs ideatic permanent. Probabil, abundența posibilităților pe care le imaginăm și le prezentăm *in abstracto*, se realizează în univers, în măsura în care fiecărui corp particular din lume îi corespunde o natură fizico-psihică specifică a celui care-l locuiește. „Se spune că poate ne lipsește un al șaselea simț care ne-ar revela ceea ce acum ne este pe deplin necunoscut. Acest al șaselea simț se găsește probabil într-o altă lume în care unul dintre cele cinci simțuri date nouă lipsește. Cunoașterea noastră are anumite limite pe care spiritul uman nu a putut să le depășească niciodată. Restul este pentru alte

lumi, unde o anumită cantitate din ceea ce noi cunoaștem și știm, este necunoscută.”¹ De acum înainte, această idee va traversa ca un fir roșu literatura psihologică și cognitiv-teoretică a epocii Luminilor.² Pe această cale, pare că logica, morala, teologia se dizolvă într-o simplă antropologie. În lucrarea sa, *Physische Ursachen des Wahren*, Joh. Chr. Lossius face ultimul pas, explicând că, în locul teoriei inutile a enunțurilor și concluziilor logice, ar trebui să așezăm teoria constituirii conceptelor noastre și, pornind de aici, să nu clasificăm conceptele după conținutul și după obiectele pe care se bazează, ci în funcție de organele care au dus la constituirea conceptului. În această manieră vom înțelege, chiar dacă nu în totalitate, mult mai bine natura ideilor umane, decât așa cum a fost ea explicată de la Aristotel până la Leibniz. Firește, în acest caz trebuie să renunțăm la pretenția de valabilitate universală, de obiectivitate. Trebuie să recunoaștem că ambele sunt „mai mult naturi subiective decât naturi obiective“, că ele nu exprimă o proprietate a obiectelor, ci doar raportul nostru cu lucrurile, o relație cu cel care gândește.³

De la această intuiție fundamentală și până la recunoașterea deplină a „idealismului subiectiv“ trebuia făcut doar un singur pas. Desigur, acest pas a fost făcut doar arareori în gândirea secolului al XVIII-lea și consecințele inevitabile au fost trase doar într-o manieră ezitantă. În această privință, Berkeley nu și-a găsit nici un discipol sau succesor direct. Chiar și acolo unde s-a respectat metodologia sa psihologică, s-a încercat evitarea consecințelor sale metafizice. Aceasta apare foarte clar în lucrarea lui Condillac asupra originii cunoașterii umane și în al său *Tratat despre senzații*. Mai întâi, Condillac crede că a adus dovada pentru „realitatea lumii exterioare“ mult mai simplu, din experiențele simțului tactil. Ceea ce restul simțurilor ne arată, ceea ce oferă mirosul și gustul, văzul și auzul, lui nu-i este suficient pentru a face o astfel de demonstrație. Deoarece, în toate determinațiile acestora, noi cuprindem doar modificările propriului nostru eu, fără ca în acestea să fie dată o indicație asupra unei cauze exterioare de la care pornesc aceste schimbări în noi. În măsura în care sufletul vede, miroase, gustă, aude, el face toate acestea

¹ Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Troisième soir, *Œuvres*, Paris, 1818, II, 44.

² În cadrul iluminismului german poate fi numit aici, de exemplu, B. Sulzer: vezi Sulzer, *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (1758) în *Vermischte philosophische Schriften*, I, 249.

³ Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775, p. 8 și urm. (vezi *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, 575 și urm.)

fără să știe că există organe fizice specifice tuturor acestor acțiuni. El se lasă pur și simplu în voia actului pur al percepției și nu cunoaște nici un substrat corporal pentru acesta. Acest lucru se schimbă când se face trecerea la simțul tactil: deoarece, fiecare experiență oferită de simțul tactil indică cu necesitate un dublu raport. În fiecare dintre fenomenele ei particulare, ea ne mijlocește în același timp cunoașterea unei anumite părți a corpului nostru, acest fapt reprezentând prima incursiune în lumea realului obiectiv. Totuși, Condillac nu se oprește la această primă soluție. Mai mult, în ediția târzie a lucrării *Tratatul despre senzații* el a încercat să o completeze și să o aprofundeze. Pentru el, problema ia acum o întorsătură radicală. Pe de o parte, trebuie să admitem că toate cunoștințele noastre provin de la simțuri; pe de altă parte, este evident că toate senzațiile nu exprimă decât propriile noastre moduri de a fi (*manières d'être*). Cum putem „simți” astfel obiectele din afara noastră? Putem să ne ridicăm până la cer sau să coborâm până în cele mai adânci prăpăstii, dar niciodată să nu ieșim în afara limitelor propriului nostru eu. Întotdeauna ne întâlnim doar pe noi înșine și propriile noastre gânduri. Astfel se prezenta *problema* în fața lui Condillac; însă, metodologia sa senzualistă nu l-a ajutat în vederea obținerii unei soluții consecutive.¹ Diderot a cunoscut clar această slăbiciune. În opinia lui, Condillac a preluat *principiile* lui Berkeley și a încercat doar să extragă consecințele acestora. Însă, în acest fel, idealismul psihologic n-ar putea fi depășit în mod autentic. Diderot vede în el, la fel cum și Kant va vedea mai târziu, un „scandal al rațiunii umane”: „un sistem care, spre rușinea spiritului omenesc, chiar dacă este cel mai absurd posibil, este cel mai greu de combătut.”²

Aceeași nesiguranță internă se poate recunoaște în scrisorile filosofice ale lui Maupertuis și în reflecțiile sale asupra originii limbajului. Problema va fi pusă foarte tranșant și din această perspectivă. Maupertuis nu așază numai întinderea, ceea ce are în vedere „realitatea obiectivă”, pe același calapod cu celelalte calități sensibile, el nu explică numai că, între spațiul pur și fenomenele culorii și ale sunetului, atunci când abordăm conținutul și constituirea lor psihologică, nu ar exista nici o diferență principală. El merge mult mai departe, investigând sensul general al enunțurilor realiste, sensul afirmației *este* sau *există*. Ce înseamnă această afirmație? În ce constă conținutul ei propriu și justificarea ei? Ce înseamnă când nu spunem numai că vedem sau pipăim un copac, ci facem imediat asociația că *există* un copac? Ce oferă această

¹ Mai multe despre poziția lui Condillac față de „realitatea lumii exterioare”, vezi la Georges Lyon, în „Introducerea” la ediția sa a *Traité des sensations*, p. 14 și urm.

² Diderot, *Lettre sur les aveugles* în *Œuvres* (ed. Naigeon), II, 218.

„existență“ a datului fenomenal, datelor simple ale simțurilor? Se poate demonstra că există o percepție a existenței tot așa de simplă și de primară ca și percepția culorii și a sunetului? Dacă nu, atunci ce altă semnificație include în sine judecata existenței? Dacă reflectăm la aceste întrebări, atunci vom trage concluzia că, ceea ce noi înțelegem prin „existență“ nu este atât o nouă *ființă*, cât mai mult, un nou *semn*. Acest semn ne facilitează fixarea într-un singur *nume* a unei înșiruri complicate de impresii sensibile ce ne este dată și cu aceasta, întipărirea în conștiință. Ceea ce acest nume exprimă este un complex de impresii actuale, de amintiri și expectanțe. Trăirea pe care acesta se bazează se compune dintr-o revizuire a mai multor trăiri de acest fel și din anumite stări de acompaniere care se înlănțuie unele cu altele și care se pare că oferă acestora o realitate mai puternică. Percepția „eu am văzut un copac“ se relaționează cu altele, respectiv, eu m-am aflat într-un anumit loc; m-am întors în acel loc și întotdeauna am găsit copacul etc. Din toate acestea, ia ființă o nouă conștiință: „întotdeauna când mă voi întoarce în acel loc, voi vedea un copac.“ Acest lucru nu înseamnă decât că: *există un copac*. Cu aceasta, o explicație strict *senzualistă* a problemei ființei, pare că este împiedicată: deoarece, conceptul de ființă nu poate fi cuprins într-o simplă senzație. Firește, încă nu am obținut prea multe date. Am schimbat doar interpretarea senzualistă cu una pur nominalistă. Maupertuis este conștient de faptul că, prin aceasta, întrebarea nu este soluționată, ci doar amânată. Chiar și analiza sa sfârșește, în cele din urmă, printr-o concluzie sceptică. Percepția *există un copac* transmite propria sa realitate asupra obiectului ei, făcând ca un enunț cu privire la existența copacului să fie al unui obiect independent de mine. Totuși, va fi dificil să descoperim în ea ceva care să iasă în afara enunțurilor anterioare, care au fost doar simple semne pentru anumite trăiri perceptive. Trăirea pe care o exprim în enunțul „eu văd un copac, eu văd un cal“ și pe care am avut-o o singură dată, nu îmi permite să știu dacă, de aici, aş putea deduce faptul că *există*, indiferent cât de vii ar fi trăirile. Pe de altă parte, dacă memoria mea ar fi atât de cuprinzătoare încât nimic să nu fie șters din ea, acumulez semnele pentru percepțiile mele să și fiecare dintre ele să fie înzestrată cu un semn propriu distinctiv, atunci, probabil, nu aş ajunge niciodată să fac judecata: *există*; chiar și atunci când aceleași percepții pe care le-am avut îmi permit să ajung la această judecată. Nu cumva această judecată ar fi doar o prescurtare pentru toate trăirile particulare: *eu văd, eu am văzut, eu voi vedea*?¹

¹ Maupertuis, *Réflexions Philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, secți. XXIV și urm.; *Œuvres*, I, 178 și urm.

Pasul înainte care s-a realizat aici constă în faptul că punctul de greutate al problemei realității s-a dislocat; că el s-a mutat de pe partea simplei senzații pe cea a *judecății*. Însă, judecata nu va fi concepută și recunoscută în demnitatea sa logică, ci se va încerca transformarea ei într-un simplu agregat, într-o succesiune de percepții. S-ar putea ajunge la o transformare principală și la o soluție critică a problemei de bază, doar după ce această barieră va cădea, după ce Kant va explica judecata ca fiind „unitatea *acțiunii*” și datorită spontaneității sale intrinseci, o va face expresia „unității obiective a conștiinței de sine”. Cu aceasta, întrebarea cu privire la relația dintre reprezentare și obiectul ei a fost pusă pe un nou fundament; ea a fost ridicată deasupra unei simple întrebări psihologice și a fost așezată în centrul unei „logici transcendente”.

3 Chiar și această ultimă cotitură nu se realizează fără medierile și pregătirile istorice, proclamându-se în sine drept o „revoluție a modului de gândire”. Cel puțin în Germania, teoriile psihologice ale lui Locke și Berkeley, ale lui Hume și Condillac, nu au ajuns să aibă o valoare incontestabilă. Pe cât de mult influența lui Locke pare că a predominat o perioadă, pe atât de mult i-au fost fixate de la început anumite limite prin configurația sistematică pe care psihologia a experimentat-o prin Christian Wolff. Psihologia rațională și empirică a acestuia parcurge propriul ei traseu și rămâne fidelă premiselor fundamentale leibniziene. Ea întemeiază teoria sufletului pe cea a spontaneității, a independenței și activității proprii a monadei, care nu provin din afară, ci care își creează toate conținuturile după o lege proprie. Prin această modalitate de creație, reprezentarea unui *influxus physicus** se află în contrast cu *conceptul* de „impresie”, așa cum a fost el stabilit în psihologia engleză și franceză. Conform lui Leibniz și lui Wolff, o psihologie care încearcă să fixeze *cauza* sufletescului în impresie greșeste deja din faza incipientă. Ea trece pe lângă fenomenul originar al sufletului: deoarece, acesta constă în a acționa și nu în simplul fapt de a suferi o acțiune. Vizavi de psihologia „senzației” acum apare o psihologie pură a *funcției*. Nu vom conștientiza tendința de bază sistematică propriu-zisă a acesteia din urmă dacă, conform unei concepții mai răspândite, o vom critica și aborda ca fiind doar o simplă psihologie a *facultății*. Deoarece, o „facultate”, în sensul de simplă posibilitate, de „potență”, nu există în cadrul teoriei leibniziene – cum nu există aici

*Influx fizic (*lat.*) (n.tr.).

nici o delimitare strictă a capacităților sufletești și o ipostaziere a lor ca forțe independente. Chiar și atunci când aspirația sa către separarea strictă a conceptelor părea că a favorizat din când în când o astfel de abordare izolată, Wolff s-a sprijinit la modul cel mai riguros pe postulatul unității sufletului. Scindarea sufletului în facultăți particulare, precum și determinarea și denumirea lor, este pentru el un mijloc de expunere esențial. Dar el accentuează mereu că toate aceste facultăți nu constituie forțe particulare independente una față de cealaltă, ci doar orientări și exteriorizări diferite ale unei singure forțe active fundamentale, anume, forța de reprezentare.¹

Reprezentarea însăși nu trebuie să fie gândită ca simplu reflex al unei ființe exterioare aflate la îndemână, ci ca o energie activă pură. Natura substanței – explică Leibniz – constă în aceea că ea este *productivă*; aceasta înseamnă că ea permite în permanență să producă din ea înșiruri noi de reprezentări. Cu aceasta, el nu este scena pe care se întâlnesc ideile, ci mai mult, el este originea și fundamentul acestora: „fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum.”² Și tocmai în aceasta constă perfecțiunea sa reală. El este cu atât mai aproape de perfecțiune cu cât această creație liberă se prezintă în el mai dezinvoltă și mai netulburată. „Numesc perfecțiune – se spune în tratatul „despre înțelepciune” al lui Leibniz – orice înălțare a esenței deoarece, la fel cum boala este în aceeași timp o coborâre și o deviere de la sănătate, tot așa, perfecțiunea, este ceva ce se ridică deasupra sănătății... Indiferent cum survine boala, dintr-un efect negativ de lezare, precum cel al avizării unui medicament despre care se crede că va conduce la însănătoșire, dar care, în schimb, se dovedește împotriva perfecțiunii de a acționa în forță, și deoarece orice esență constă într-o anumită forță, pe cât de mare este forța, pe atât de înaltă și de liberă este esența. Mai departe, la orice forță, pe cât de mare este, pe atât de mult se arată în ea *multiplul din unul și în unul* în măsura în care unul guvernează multiplul din afara sa și îl prefigurează în sine. Acum, unitatea în multiplicitate nu este nimic altceva decât armonia și deoarece unul este mai aproape de armonie decât de multiplicitate, de aici rezultă ordinea din care provine toată frumusețea și frumusețea care trezește iubire. Acum, de aici se vede cum fericirea, plăcerea, iubirea, perfecțiunea, esența, forța, libertatea, armonia, ordinea și frumusețea, sunt relaționate unele cu altele, deși acest fapt nu ne va apărea întotdeauna ca întemeiat. Dacă sufletul simte în sine

¹ Vezi, de exemplu, *Psychologia rationalis* a lui Wolff, sect. 184 și urm.; *Psychologia empirica*, sect. 11 și urm.

² Leibniz către Volder, 24 martie 1699, *Philosophischen Schriften* (Gerhardt), II, 172.

o mare comuniune, ordine, libertate, forță sau perfecțiune și de aici simte plăcere, atunci produce o asemenea bucurie... O astfel de bucurie este constantă, neputându-ne înșela și, dacă este condusă de cunoaștere și însoțită de o lumină, nu ne poate provoca o tristețe viitoare, ducând la nașterea în voință a unei înclinații către bine, aceasta fiind virtutea... De aici rezultă că nimic n-ar mai servi fericirii decât iluminarea intelectului și exersarea voinței de a acționa întotdeauna conform intelectului și că o astfel de iluminare trebuie căutată în cunoașterea acestor lucruri pe care intelectul nostru le poate aduce la o lumină și mai intensă. În acest timp, de aici izvorăște o deschidere către înțelepciune și virtute, mai mult, către perfecțiune și bucurie, iar foloasele acestora îi rămân sufletului chiar și după această viață.¹

În aceste puține afirmații caracteristice, Leibniz a prefigurat traseul întregii filosofii iluministe germane. A determinat conceptul iluminist de *esență* și a proiectat programul teoretic al Iluminismului. Afirmațiile însele prezintă o autentică „unitate în multiplicitate“. Ele sintetizează tot ceea ce conține Iluminismul german de la începuturile sale independente în domeniul psihologiei, al teoriei cunoașterii, al eticii, al esteticii și al filosofiei religiei, precum și ceea ce acestea trebuiau să dezvolte și să desăvârșească în viitor. Acest început a fost cel care a protejat filosofia germană a secolului al XVIII-lea de pericolul eclectismului. Pe cât de mult s-a expus acestui pericol „filosofia populară“ și pe cât de des ea l-a învins, pe atât de mult știința și filosofia sistematică au găsit întotdeauna drumul către acele întrebări originare pe care Leibniz le-a pus cu foarte mare precizie. Wolff a fost și va rămâne „praeceptor Germaniae“ și elogiul pe care i l-a făcut Kant, anume că el ar fi fost inițiatorul spiritului temeiniciei în Germania, se confirmă pe deplin. Kant nu doar că se alătură filosofiei Iluminismului german, ci însăși problematizarea și sistematica sa se nasc din acesta: acest fapt înseamnă că el a văzut aici *posibilitățile* principale în vederea obținerii și formării unei imagini unitare teoretice asupra lumii. Pentru a evidenția această orientare de bază, putem face apel la opoziția cu care ne-am confruntat anterior. Filosofia franceză și engleză a secolului al XVIII-lea a fost condusă de această năzuință, de a configura întregul cunoașterii filosofice astfel încât, pentru a utiliza o expresie caracteristică lui Locke, să nu fie nevoie să stea foarte mult pe un fundament care nu-i este propriu.² Acest întreg trebuie să fie responsabil pentru sine însuși și să se justifice prin sine însuși. Această pretenție la autonomie va face ca sistemul

¹ Leibniz, *Von der Weisheit, Deutsche Schriften*, ed. Guhrauer, I, 422 și urm.

² Vezi Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, cap. IV, secț. 24 și urm.

ideilor înnăscute să fie respins: deoarece, apelul la „înnăscut“ pare că are aceeași semnificație cu apelul la o instanță străină, cu întemeierea cunoașterii pe existența și esența lui Dumnezeu. La Descartes, acest apel arătase că el explica sensul și semnificația înnăscutului prin forța divină creatoare; că ideile și adevărurile eterne au devenit pentru el *efecte* ale acestei forțe.¹ În locul acestei cauzalități, la Malebranche apărea o unificare substanțială: prin contemplarea ideilor și a adevărurilor eterne va avea loc participarea nemijlocită a spiritului uman la ființa divină. În măsura în care filosofia empirică respingea această formă de transcendență, nu-i mai rămânea un alt fundament al cunoașterii decât experiența, „natura lucrurilor“². Însă, tocmai această „natură a lucrurilor“ amenință acum, dintr-o nouă perspectivă, independența spiritului. De acum înainte, spiritul trebuie să vadă drept sarcină a sa, transformarea sa într-o oglindă pură, într-o oglindă care reflectă doar imaginile și nu poate în nici un fel să le creeze sau să le configureze independent. „În această privință intelectul este pur pasiv și nu-i stă în putință să aibă ori să nu aibă aceste începuturi și, ca să spunem așa, elemente de cunoaștere... Intelectul nu poate nici să refuze de a avea aceste idei simple atunci când ele se prezintă minții, nici să le modifice când s-au întipărit, să le șteargă și să producă el însuși unele noi, mai mult decât poate o oglindă să refuze să modifice sau să șteargă imaginile sau ideile la care dau naștere obiectele așezate în fața ei.“³

Leibniz situează propria sa concepție fundamentală paralel cu *ambele* teorii: cea a „transcendenței“ metafizice și cea a formei empirice a „ima-

¹ Vezi scrisorile lui Descartes către Mersenne (mai 1630) în *Œuvres* (Adam-Tannery), I, 151: „Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous répons que c'est *in eodem genere* causae qu'il a créé toutes choses, c'est à dire, *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces veritez éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sçay que Dieu est Auteur de toutes choses, et que ces veritez sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est Auteur.“ [„Dumneavoastră mă întrebați *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Eu vă răspund *in eodem genere causae* că a creat toate lucrurile, adică *ut efficiens et totalis causa*. Este foarte clar că El este la fel de bine Autorul esenței, ca și al existenței creaturilor: însă, această esență nu e altceva decât aceste adevăruri eterne pe care nu le concep ca emanând de la Dumnezeu, ca razele Soarelui. Dar știu că Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor, iar cum aceste adevăruri sunt ceva, atunci el le este Părinte.“ (fr.) (n. tr.)]

² Vezi mai sus, p. 65 și urm.

³ Citat după Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. Armand Roșu și Teodor Voiculescu, Editura Științifică, București, 1961, vol. II, cap. I, sect. 25., pp. 95–96.

nenței“. El se bazează pe cerința imanenței deoarece, tot ceea ce deține monada trebuie să provină de aici. Însă, prin propunerea acestui principiu, el va eșua în încercarea sa de întoarcere către Dumnezeu și către natură, în sensul obișnuit al cuvântului. O opoziție între natura spiritului și natura lucrurilor și o dependență unilaterală a uneia față de cealaltă, nu mai poate fi susținută. „Ceea ce noi numim tratarea naturii lucrurilor, aceasta este foarte adesea doar cunoașterea naturii propriului nostru spirit și a acelor idei înnăscute care nu trebuie căutate în afară.“¹ Dacă spiritul devine oglinda realității, atunci el este și rămâne o oglindă *vie* a universului; nu o chintesență de simple imagini, ci un ansamblu de forțe creatoare. Indicarea acestor forțe în structura lor specifică și înțelegerea în conlucrarea lor, va fi de acum înainte sarcina fundamentală a psihologiei și a teoriei cunoașterii. Ea a fost înțeleasă de Iluminismul german, încercându-se îndeplinirea ei sistematică printr-un efort special. Dacă acest efort dorește să se extindă și dacă, la spiritele secundare, și-a pierdut din amploare, totuși el nu își pierde din intensitate: deoarece, în multiplicitatea problemelor, efortul este depus în vederea valorizării unui anumit *principiu* și a interpretării acestuia din perspective diferite. Susținerea psihologică a spontaneității eului pregătește acum terenul pentru o nouă concepție despre cunoaștere și despre artă. Aceasta atribuie noi scopuri atât criticii cunoașterii cât și esteticii.

Așadar, scindarea sufletului în „facultățile“ lui particulare, nu servește acum, în mod special, analizei pur empirice a fenomenelor, ci din aceasta iau ființă primele schițe ale unei viitoare sistematici universale, ale unei „fenomenologii a spiritului“. Deja, cel mai original și mai ager analist psiholog al acelei cerc a văzut și constatat această relație. Lucrarea lui Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* se diferențiază, din punct de vedere metodic, de lucrările cu același nume ale lui Berkeley sau Hume, prin faptul că ea nu dorește să clasifice și să descrie numai fenomenele vieții sufletești individuale, ci ea consideră această descriere drept stadiu premergător unei teorii universale a „spiritului *obiectiv*“. Nu vom cerceta intelectul doar acolo unde el sintetizează experiențele și unde face din senzații primele idei sensibile. Îl vom cerceta acolo unde el creează teorii și unde atribuie adevăruri științelor. Prin aceasta, forța de gândire se adevărește în energia ei supremă și, tot aici, întrebarea cu privire la regulile de bază după care se construiesc edificiile enorme ale geometriei, ale opticii și ale astronomiei, trebuie orientată înspre aceasta. Ceea ce Bacon și Locke,

¹ Leibniz, *Nouv. Essais*, I, cap. 1, § 21.

Condillac, Bonnet și Hume au adus în vederea soluționării acestei întrebări, Tetens găsește ca fiind insuficient: problema cunoașterii *raționale* nu ar fi fost surprinsă de către ei în semnificația sa specifică și ar fi fost aproape în totalitate neglijată în favoarea cunoașterii sensibile.¹ Chiar și elementul cel mai nou pe care Tetens l-a introdus în teoria „facultăților sufletului” și conceptul cu care a îmbogățit-o, indică aceeași direcție. Atunci când pretinde descrierea *sentimentului* și îl distinge pe acesta de senzația sensibilă, el nu extrage această distincție dintr-o simplă autoexperimentare, ci va fi condus într-acolo reflectând la faptul că ele reprezintă două modalități diferite de *raportare la obiect*, pe care noi le avem la dispoziție în ambele cazuri. Noi ne apropiem senzația, însă determinația ei esențială nu constă în faptul că ea exprimă o stare a noastră, ci o natură a obiectului. Dimpotrivă, sentimentul conține un alt mod de raportare mult mai radical și pur subiectiv. Despre el nu știm decât că ar fi o schimbare în noi înșine. Noi acceptăm această schimbare așa cum există nemijlocit, fără a o raporta la obiecte exterioare. Pe de altă parte însă, faptul că această relație nu este în nici un caz „subiectivă” *în sensul* că ea ar fi doar pur întâmplătoare, faptul că ea include în sine propria sa regulă și legitate și că, prin aceasta, sentimentul constituie un microcosmos autentic, o lume pentru sine, toate acestea vor fi dovedite pentru filosofia Iluminismului german, în special prin fenomenul *artei*, în care expunerea și desfășurarea acestui microcosmos se înfăptuiesc. Trebuie să remarcăm în special că aici intervine teoria facultăților sufletului a lui Mendelssohn. Și aceasta procedează reconstructiv pornind de la imaginile spirituale și de la configurațiile lor specifice și mergând către forțele care constituie originea acestor imagini. Pentru a separa clar obiectul artei de cel al cunoașterii teoretice, pentru a distinge frumosul de adevăr, Mendelssohn se vede constrâns să pretindă o clasă fundamentală proprie de fenomene psihice. Obiectul frumos nu este nici un obiect simplu al cunoașterii, nici un obiect al dorinței. Dacă dorim să-l abordăm ca obiect al cunoașterii și să-l facem accesibil, aplicând metodologia cunoașterii, metoda analizei și a definiției, cea a diviziunii conceptelor și a explicitării lor, el ne scapă. Însă, tot așa ne scapă natura lui, când îl acceptăm exclusiv ca fiind „practic”, când ne orientăm spre el pe baza dorinței sau a acțiunii noastre. Obiectul dorit, sau cel la care aspirăm, renunță la a fi un obiect „frumos”, un obiect al abordării artistice și al plăcerii artistice. Pornind

¹ Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Riga, 1777, I, 427 și urm. (noua ediție a Societății Kant, Berlin, 1913, p. 416 și urm.).

de aici, Mendelssohn postulează o facultate proprie și independentă a sufletului, denumind-o „facultate aprobativă”. *Valorizarea*, recunoașterea a ceva ca fiind frumos, nu se confundă cu impulsul dorinței de a avea: „mai mult, faptul că ea va fi abordată cu o mare bucurie tacită, că ea place și atunci când nu o deținem și aspirăm la ea și când suntem departe de ea, pare a fi o caracteristică specială a frumuseții. Atunci când noi raportăm frumosul la noi și primim posedarea lui ca pe un bun, atunci în noi se trezește dorința de a-l stăpâni: o dorință care se diferențiază de satisfacția pe care o produce frumusețea.”¹ Astfel, teoria facultăților încearcă peste tot – și în aceasta constă valoarea sa sistematică – să nu abordeze psihologia exclusiv ca teorie a *elementelor* conștiinței, a senzațiilor și a „impresiilor”. Mai mult, ea caută o teorie amplă a atitudinilor și comportamentelor psihice. Nu conținuturile, ca ceva dat static, ci *energiile* sufletului trebuie cunoscute și descrise, în modul lor specific de a fi. Din acest punct de vedere, se înțelege legătura intimă care se interpune acum între psihologie și *estetică*, prin care, începând cu *Reflexions critique sur la poesie, la peinture et la musique* (1719) a lui Dubos, s-a reliefat același punct de vedere energetic. De experimentele lui Dubos avem nevoie aici, pentru confirmarea nemediată a ideilor fundamentale leibniziene: deoarece, și acesta vedea orice bucurie estetică în „înălțarea esenței”, în animarea și ascensiunea forțelor sufletești. Plăcerea pe care o produce acest sentiment pur al vieții poate depăși infinit neplăcerea care se instituie, de exemplu, din abordarea obiectului ca *simplic* obiect. „Dumneavoastră nu pot să vă spun în primul rând – îi scrie Lessing lui Mendelssohn – că plăcerea, care este strâns legată de determinarea forței noastre, poate să semnifice mai mult decât neplăcerea pe care o avem în raport cu obiectele, astfel încât nu mai suntem pe deplin conștienți de ea.”² Și Sulzer reprezintă aceeași concepție în tratatul său „despre forța în operele artelor frumoase” și încearcă, sub această premisă, să separe energia gândirii teoretice de contemplația estetică și de mișcarea voinței.

Pe de altă parte, teoria estetică intervine acum în gnoseologia pură. În măsura în care cucerește dreptul „imaginației” pure, în măsura în care „facultățile de creație” se dovedesc a fi originar-creatoare, și nu combinatorii, în cadrul problematicii *logice*, în cadrul concepției despre sensul și originea *conceptelor*, are loc o cotitură radicală. Pentru Berkeley, Hume și Condillac, conceptul este o aversă de impresii, suma lor simplă sau semnul pe care li-l atribuim. Acestui semn nu i se poate atașa o semnificație independentă

¹ Mendelssohn, *Morgenstunden*, secț. VII.

² Către Mendelssohn, 2 februarie 1757, *Œuvres* (Lachmann-Muncker), XVII, 90.

oarecare. El expune doar ceea ce a fost dat în mod primar în percepție, ulterior și nemijlocit memoriei. Chiar și în momentul în care, în loc să luăm în considerare conceptele de lucru, le considerăm pe acelea pure de relație, nu se schimbă nimic în privința acestei legături. Spiritul nu poate face nici un fel de conexiune fără ca mai întâi să nu-i fi explorat realitatea; el nu poate să gândească nici o unitate și nici o distincție fără ca mai întâi să nu le fi experimentat la nivel faptic. Însă, de acum înainte, critica psihologiei funcției se va aplica chiar și acestei concepții. Din nou, Tetens este cel care combate această teorie a gândirii ca simplu „transfer de loc al fantasmelor”. Gândirii îi mai place încă să fie mișcată de emoția sensibilă, de datul empiric. Ea nu se mulțumește însă doar cu aceste date și nu insistă numai asupra lor. Deoarece, ea nu numai că stabilește concepte ca simple sinteze, ci ea însăși se ridică până la sfera idealului. Aceste idealuri nu ne pot fi accesibile fără sinergia forței de creație. „Psihologii explică creația în mod obișnuit, printr-o descompunere și recompunere a reprezentărilor care provin de la simțuri... Dacă așa stau lucrurile, atunci creația nu este nimic altceva decât un «transfer de loc al fantasmelor» iar pentru conștiința noastră, prin aceasta, nu se va putea forma nici o reprezentare nouă simplă.” Și totuși, această explicație rămâne, pentru orice operă reală de artă, complet insuficientă. Nu putem să-i apreciem la ade-vărata lor valoare pe un Klopstock sau pe un Milton când percepem imaginile surprinse de acești poeți „în limbajul lor artistic viu, ca și cantitate acumulată de idei sensibile ce se succed cu rapiditate.” Același lucru poate fi spus și în privința idealurilor științifice, așa cum le întâlnim, de exemplu, în orice tip de cunoaștere exactă matematică. Nici acestea nu vor putea fi explicate prin adăugare sau scădere de senzații particulare, prin combinație sau abstractizare, ci ele constituie „produse reale originare ale forței de creație”. „Se știe că așa ne-am raportat la reprezentările *geometrice*. Însă, de fapt, toate celelalte reprezentări au, în sine, aceeași natură.” Totuși, procesul *generalizării* empirice nu se mulțumește cu ridicarea unei simple imagini sensibile la rangul de concept pur. Deoarece, reprezentările universale sensibile nu sunt în nici un caz *idei* universale, nici concepte ale forței de creație și ale intelectului. Ele constituie doar materia pentru construirea acestora. Însă, *forma* acestor idei nu se poate deduce și înțelege doar pe baza acestora. Și aceasta din urmă, respectiv forma, este cea care se bazează pe rigurozitatea reală și pe exactitatea unui concept. „De exemplu, reprezentarea unei linii circulare provenită pe calea văzului și care a primit o structură proprie, este cea care produce această unificare în sine. Însă, acum se întâmplă ceva mai mult. Noi

deținem în puterea noastră reprezentarea întinderii și putem să modificăm după bunul nostru plac această întindere ideală. De aceea, fantezia orientează imaginea liniei circulare astfel încât fiecare punct se află la aceeași distanță față de centru, nici unul nefiind mai depărtat sau mai apropiat de acesta. Ultimul adaos la imaginea sensibilă este unul al forței de creație, care există în egală măsură în toate idealurile noastre.¹

Leșirea în afara a ceea ce este dat în impresia sensibilă nemijlocită, această forță a „fanteziei“ teoretice, nu rămâne în nici un caz limitată la matematica pură. Ea acționează și în vederea construirii *conceptelor* noastre de *experiență*; deoarece, nici conceptele care stau la baza fizicii teoretice nu se pot explica din compunerea simplelor „senzații aparente“. Ele încep cu astfel de aparențe însă nu se sfârșesc la ele; relaționează cu acestea, însă le configurează în același timp, printr-o activitate autonomă a intelectului. Această activitate autonomă, și nu obișnuința ce provine din regularitatea senzațiilor, este cea care constituie germenele primelor legi ale *mișcării*. Principiile universale ale teoriei naturii nu pot fi demonstrate niciodată a priori, din simple concepte. Însă, este o alternativă fals propusă, dacă credem că de aici putem conchide că ele ar trebui să se constituie prin inducție, în sensul unei înșiruii simple de experimente particulare. Chiar și o lege ca cea a inerției nu se poate demonstra în această manieră. „Ideea unui corp aflat în mișcare, care nu acționează asupra altora și asupra căruia nu acționează nici un altul, conduce intelectul la reprezentarea că mișcarea sa va continua neschimbată; și totuși, dacă această idee din urmă trebuia să o extragă pentru sine din senzații, atunci legătura dintre idee și senzație este o operă a forței de gândire, care, *conform naturii ei*, face să ia ființă în noi această relație între idei; și care, prin această operație a sa în noi, a relaționării influente a predicatului cu subiectul este mai mult cauza convingerii că judecata noastră ar fi o judecată adevărată, decât asocierea ideilor din senzații.“² În general, se poate spune că, peste tot, acolo unde este gândită o anumită *legătură* între idei, recursul la simpla senzație, la impresiile pasive, nu este suficient pentru conceperea ideilor de legătură în natura lor specifică și pentru întemeierea lor în modul lor propriu de a fi. Este evident faptul că există o astfel de natură specifică; nu toate legăturile și relațiile

¹ Vezi Tetens, *op. cit.*, Erster Versuch: „Über die natur der Vorstellungen“, nr. XV, ed. Kant-Gesellschaft, p. 112 și urm.; vezi și *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, 567 și urm.

² Tetens, *idem*, Vierter Versuch: „Über die Denkkraft und das Denken“, IV, p. 310 și urm.

dintre conținuturile conștiinței se explică prin identitate și diversitate, prin concordanță și opoziție. Succesiunea lucrurilor, coexistența lor, dependența unui lucru de un altul, toate acestea înseamnă mult mai mult decât simpla identitate sau diversitate. Astfel, aici se arată peste tot forme relaționale proprii, strict delimitate unele de altele și fiecare dintre ele permite constatarea unei anumite *orientări* a gândirii și, în aceeași măsură, un drum care se conturează independent fără a fi influențat din exterior prin constrângerea mecanică a impresiilor și a obișnuinței. Ceea ce noi numim judecată, relație și concluzie, este altceva decât punerea în legătură a unor simple idei, decât perceperea unei asemănări și a unei coincidențe între acestea. „Chiar și atunci când concluzia rațională va fi explicată prin inducerea existenței unei asemănări sau deosebiri între două idei din asemănarea și diversitatea lor în raport cu o a treia, atunci această *inducere a existenței* asemănării sau a diferenței este o activitate proprie a intelectului; o *producere* activă a unei idei de raport dintr-o alta, fapt... ce înseamnă mai mult decât a percepe două raporturi succesive.“¹

Cu aceasta, în același timp, ne aflăm situați într-un punct în care unitatea interioară și închiderea sistematică, pe care gândirea Iluminismului german le păstrează în toată fragmentarea aparentă a problematicii sale particulare, apar foarte clar. Deoarece, din două perspective diferite, din cea a psihologiei și din cea a logicii, vom face trimitere acum la una și aceeași problemă centrală. Ambele converg în întrebarea asupra naturii și originii „ideii pure de raport“. Așa cum Tetens pune această întrebare în calitate de analist psiholog, tot așa Lambert o transformă într-un punct decisiv al logicii sale și al metodologiei sale universale. În această privință, el face apel la Leibniz; pentru el, faptul că redescoperă anumite idei leibniziene în originalitatea și profunzimea lor constituie un merit istoric. El nu este satisfăcut de imaginea tradițională a filosofiei leibniziene, pe care Wolff și școala sa au creat-o. El se întoarce la problematica originară de la care a pornit Leibniz în configurarea sistemului său. Înainte de toate, lui îi apare ca durabil planul „caracteristicii universale“ de care el se relaționează nemijlocit în proiectul „semioticii“ sale. El aspiră la o sistematizare a formelor gândirii și la o astfel de abordare a lor, încât fiecareia dintre ele să-i fie atribuit un semn lingvistic propriu, un *limbaj al semnelor* comparabil cu algoritmul calculului infinitezimal. Când se va reuși acest lucru, când fiecărei legături a conceptelor îi va corespunde o anumită

¹ *Ibidem*, Fünfter Versuch: „Von der Verschiedenheit der Verhältnisse und der allgemeinen Verhältnisbegriffe“, p. 319 și urm.

operație prin semne și când vom avea reguli generale pentru aceste operații, atunci va fi posibilă a gândire autentică exactă. Lambert vrea să extindă dominația acestei gândiri cu mult în afara domeniului geometriei pure. Conform lui, crezul că doar ideile de întindere și de mărime ar fi fost capabile de o explicație riguroasă și de o evoluție deductivă, constituie o prejudecată. Siguranța și concludența acestei evoluții nu se găsește numai în domeniul cantității, ci și acolo unde este vorba despre relații pur calitative. Pornind de la aceste probleme, Lambert crede că poate desemna cu exactitate limitele filosofiei lui Locke și ale analizei conceptelor de bază ale cunoașterii dezvoltate de acesta. El nu vrea să conteste „anatomia conceptelor“ pe care a realizat-o Locke. El știe că acele concepte prin care noi vrem să surprindem elementele *realului* nu pot fi pur și simplu inventate, ci trebuie găsite doar pe baza experienței. Autentică cunoaștere a realității nu va putea fi niciodată fundamentată pe un principiu formal, „pur gândit“, cum este, de exemplu, „principiul rațiunii suficiente“. O astfel de operație de „gândire“, o astfel de concordanță a părților într-un întreg logic, corespunde și sferei posibilului. Mai mult, noi avem de-a face aici cu determinații materiale, cu „corpuri solide și forțe“, existența și natura fiecărei forțe fundamentale neputând fi construită prin concepte, ci doar afirmată pe baza dovezii empirice. De aceea, pentru ea, noi trebuie să renunțăm la orice definiție și să ne mulțumim doar cu descrierea. Trebuie să pătrundem „printr-o modalitate anatomică“, prin divizarea datului până la componentele sale primare, fără să avem pretenția ca acestea din urmă să mai poată fi interpretate prin explicații conceptuale. În măsura în care mai este posibilă încă o interpretare, ea se poate da doar pe drumul conturat de către Locke, aceasta însemnând, nu prin prelucrare logică, ci prin trimitere la constituirea ideilor simple. Lucrurile stau altfel, însă, atunci când conceptele fundamentale sunt o dată stabilite și când, pe drumul indicat, am reușit să aruncăm o scurtă privire de ansamblu asupra numărului și ordinii lor. În special, se arată că, în simpla natură a fiecăruia dintre aceste concepte, se află în același timp o abundență de determinații ulterioare, care decurg nemijlocit din însăși această natură. De aceea, pentru a dezvolta complet aceste determinații nu trebuie să recurgem la experiență. Vom deveni conștienți că diferitele concepte de bază se află în anumite *raporturi* de unificare sau opoziție, de dependență etc., care se pot stabili prin abordarea pură a esenței lor. Deci, cunoașterea acestor relații ca atare nu este una empirico-inductivă, ci una „apriori“. Conform lui Lambert acest gen de „apriorism“ nu are voie să fie limitat în nici un caz la geometria pură. Ceea ce i-a scăpat lui Locke a fost

ideea că, ceea ce artistul făcuse intenționat asupra spațiului, anume, indicarea proprietăților sale structurale sistematice, pe căi deductive, a încercat să aplice și ideilor simple.¹ În acest punct intervine *Alethiologia* lui Lambert care, după modelul lui *Mathesis universalis** se vrea a fi o teorie universală a adevărului, adică a raporturilor și relațiilor dintre ideile simple. Pe lângă geometrie, el se bazează în special pe aritmetică, pe cronometria pură și pe „foronomia” pură, pentru a aduce exemple și dovezi pentru un anumit *tip* de științe, care-și datorează materia experienței; nu în mod întâmplător, ci tocmai în această materie nu demonstrează determinații accidentale ci necesare. Prin toate acestea, teoria adevărului a lui Lambert constituie corelatul logic la ceea ce Tetens, ca psiholog, constatare cu privire la natura ideii pure de raport. Prin faptul că aceste două curente distincte de gândire ale Iluminismului german se unesc în Kant, se atinge o desăvârșire relativă a acestei gândiri: o desăvârșire care a însemnat sfârșitul și în același timp depășirea ei printr-un nou principiu și o nouă problematică.

¹ Vezi Lambert, *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der Philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, Riga, 1771, § 10. Mai multe asupra metodei lui Lambert, vezi în *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, 534 și urm.

* Matematica universală (*lat.*) (n. tr.).

Capitolul al patrulea

Ideea de religie

Dacă ne întrebăm asupra unei caracteristici generale a epocii Luminilor, atunci se pare că, pentru întreaga concepție și evaluare tradițională a acesteia, nu este atât de sigur faptul că poziția sceptică și critică față de religie aparține determinațiilor sale esențiale. Dacă încercăm să raportăm acest punct de vedere tradițional la evenimentele concrete istorice, atunci, în ceea ce privește Iluminismul german și englez, rezultă imediat cele mai intense îndoieli și limitări. Totuși, se pare că acest fapt se adevărește mai ales în privința filosofiei franceze a secolului al XVIII-lea care s-a afirmat cu perseverență în această direcție. În privința acestui lucru, potrivnici și dușmani, admiratori și adoratori ai Iluminismului au ajuns la aceeași concluzie. Atât în scrierile sale, cât și în scrisorile sale, Voltaire nu va obosi să reactualizeze în permanență vechiul său apel la luptă: *Écrasez l'infâme*. În momentul în care el accentuează precaut faptul că războiul său nu este declarat împotriva credinței, ci împotriva superstiției, nu împotriva religiei, ci a Bisericii, generația următoare, care vedea în el conducătorul ei spiritual, nu constatare încă aceste distincții. Enciclopedismul francez declară război deschis religiei, pretenției ei la valoare și la adevăr. El îi reproșează nu numai că a fost întotdeauna doar o piedică în calea progresului intelectual, ci și că s-a dovedit a fi incapabilă de a întemeia o morală autentică, o ordine dreaptă a vieții, politică și socială. În a sa *Politique Naturelle*, Holbach insistă pe acest punct. Acuzația sa împotriva religiei se bazează pe faptul că ea, educând omul să fie cu teamă în fața tiranilor invizibili, l-a sufocat implementându-i convingerea că și față de cei care au putere pe pământ trebuie să se comporte ca un laș și ca o slugă.¹ Chiar și deismului i se va reproșa acum că nu este decât un dualism confuz și un compromis atenuat. Diderot explică că deistul a tăiat hidrei religiei o duzină de

¹ Vezi Holbach, *Politique Naturelle*, discursul al III-lea, în special § XII și urm. (editat de Hubert, *d'Holbach et ses amis*, Paris, p. 163 și urm.).

capete, însă acestea s-au regenerat din capul pe care nu îl nimicise.¹ De aceea, întoarcerea de la credință, în care îmbracă el forma istorică și pe a cărei baze se sprijină, apare de acum înainte ca unicul mijloc de a elibera a omul de prejudecată și robie și de a-i deschide adevăratul drum către fericire. „În zadar încerci, tu, superstițiosule – astfel lasă Diderot natura să vorbească omului – să-ți găsești fericirea dincolo de limitele lumii în care eu te-am situat. Îndrăznește să te eliberezi de jugul religiei, rivala mea impertinentă care nu îmi recunoaște drepturile; renunță la zeii care s-au măsurat cu puterea mea și întoarce-te la legile mele. Reîntoarce-te la natură, în locul de unde ți-ai luat zborul. Ea va crede în tine, va goni din sufletul tău toate temerile care acum te trag în jos și toată neliniștea care te macină. Oferă-te naturii, oferă-te umanității, oferă-te ție însuși – și vei găsi peste tot, pe cărarea vieții tale, flori.“ „Să străbatem istoria tuturor națiunilor și a tuturor secolelor; întotdeauna îl vom găsi pe omul aflat sub constrângerea a trei coduri diferite: codul naturii, al societății și cel al religiei. Fiecare cod constituie o piedică pentru celălalt și îl limitează, căci niciodată nu s-a ajuns la o conlucrare reală a acestora. Consecința acestui fapt a fost că, niciodată și nicăieri, nu a existat un om natural, un om social și un om religios, în adevăratul sens al cuvântului.“² Pentru cine a cunoscut o dată această stare de fapt, pentru acela nu mai există cale de întoarcere. Nu există nici un compromis și nici conciliere; trebuie să alegem între libertate și dependență, între conștiința clară și afectul surd, între cunoaștere și credință. În această alegere, decizia trebuie să fie unilaterală pentru omul timpului nou, pentru omul epocii Luminilor. El trebuie să renunțe la orice ajutor venit de sus, trebuie să-și niveleze singur drumul către un adevăr pe care îl posedă doar dacă îl obține și poate să-l fundamenteze prin propriile lui forțe.

Totuși, nu se poate afirma cu certitudine că Iluminismul, în tendințele sale fundamentale, pe baza explicațiilor de acest fel ale adepților și purtătorilor săi de cuvânt, poate fi considerat drept o epocă ireligioasă și potrivnică credinței. Deoarece, o astfel de abordare ascunde pericolul de a nu mai recunoaște realizările ei cele mai mari. Scepticismul ca atare nu este capabil de asemenea performanțe. Cel mai puternic impuls conceptual al Iluminismului și forța sa spirituală nu sunt fondate pe întoarcerea sa de la credință, ci pe noul ideal de credință pe care el și-l propune și în noua formă a religiei pe care o încorpo-

¹ Diderot, *Traité de la tolérance*, publicată de Tourneux, D. et Cathérine, II, p. 292 și urm.

² Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* (1771) în *Œuvres* (Assézat), II, p. 199 și urm.; vezi și II, 240 și urm.

rează. Cuvintele lui Goethe despre credință și necredință au aceeași profunzime și dețin același adevăr și în ceea ce privește epoca Luminilor. Atunci când Goethe desemnează conflictul dintre credință și necredință ca cea mai profundă și unică temă a istoriei lumii și a umanității și când accentuează că toate epocile în care a domnit credința au fost impunătoare și fertile pentru contemporaneitate și posteritate, în timp ce celelalte, în care necredința a asumat o victorie jalnică, au dispărut înaintea posterității, – căci, nimănui nu-i place să se îndeletnicească cu cunoașterea a ceva steril – toate acestea trebuie să ne împiedice să mai întrebăm de ce parte trebuie să plasăm epoca Luminilor dacă ne raportăm la această opoziție. Aici domină peste tot un sentiment creator autentic, o încredere necondiționată în configurarea și înnoirea lumii. O asemenea înnoire se pretinde și se așteaptă acum din partea religiei. De aceea, orice adversitate aparentă față de religie pe care o întâlnim în epoca Luminilor nu are voie să ne tulbure pentru că, și aici, *problematica* spirituală este amestecată cu cea religioasă, primind de la aceasta din urmă cele mai puternice și constante impulsuri. Pe cât de mult resimțim *răspunsurile* pe care religia le-a dat până acum la întrebările fundamentale ce privesc cunoașterea și moralitatea, ca fiind nesatisfăcătoare, pe atât de mult apar aceste întrebări reformulate tot mai intens și cu tot mai multă pasiune. Disputa nu mai privește de acum înainte dogmele și interpretarea lor, ci forma generală a certitudinii religioase; ea nu se raportează la obiectul credinței, ci la genul, orientarea și funcția credinței ca atare. Astfel, înainte de toate, în cercurile filosofiei *germane* a Luminilor, nu se aspiră cu toate forțele la distrugerea religiei, ci la fundamentarea și la aprofundarea ei „transcendentală”. Pornind de la această aspirație se explică modalitatea specifică de religiozitate a epocii Luminilor, se explică tendința ei atât pozitivă cât și negativă, credința și necredința sa. Doar dacă cuprindem ambele momente într-unul singur și dacă cunoaștem dependența lor reciprocă, vom putea înțelege evoluția istorică a filosofiei religiei din secolul al XVIII-lea ca unitate reală: ca o mișcare ce își ia punctul de plecare dintr-un centru ideatic bine determinat și care aspiră la un anumit scop ideal.

1 Dogma păcatului originar și problema teodiceei

În pofda abundenței și multiplicității literaturii teologice și filosofico-religioase din secolul al XVIII-lea – deja, pentru o singură problemă a deismului,

numărul scrierilor polemice este uriaș – se poate dovedi totuși existența unui punct central sistematic asupra căruia se insistă mereu. Gândirea filosofiei Luminilor nu a avut nevoie să stabilească această problemă centrală, pornind de la sine însăși. Mai mult, ea a preluat-o drept moștenire a lumii ideatice a secolelor trecute, abordând-o însă cu noi mijloace intelectuale, pe care le dobândise între timp. Deja Renașterea nu se dorea a fi exclusiv o renaștere a antichității și a spiritului științific, ci ea dorea o transformare internă, o *renovatio** a religiei. Ea aspira la o religie de afirmare a lumii și de afirmare a spiritului; o religie ce recunoaște amândurora valoarea lor specifică; o religie care vedea dovada și victoria propriu-zisă a divinului nu în umilire și distrugere, ci în preamărire. Astfel, va fi întemeiat aici acel teism universal, așa cum el, în teologia umanistă convinsă a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, a ajuns să facă epocă. Această teologie se originează în ideea că esența divinității trebuie concepută doar în totalitatea manifestărilor sale și că, fiecare dintre acestea deține un sens și o valoare independentă. Ființa absolută a lui Dumnezeu nu poate fi exprimată prin nici o formă și prin nici un nume; căci, forma și denumirea sunt modalități de *limitare* și, tocmai din această cauză, nu se aplică esenței infinitului. Însă, acest fapt conține în același timp o concluzie inversă: căci fiecare formă particulară se află în egală măsură la distanță de esența absolutului, toate formele se află totodată și în apropierea acesteia. Orice expresie a divinității, în cazul în care este autentică și reală în sinc, are voie să se compare și cu alte expresii. Ele sunt echivalente unele cu celelalte, dacă se hotărăsc nu să desemneze esența însăși, ci să o interpreteze doar în parabole, prin intermediul simbolului. De la Nicolaus Cusanus până la Marsilius Ficinus, de la acesta până la Erasmus și Thomas Morus, se poate urmări desfășurarea și întărirea acestui spirit umanist-religios. În primele decenii ale secolului al XVIII-lea se părea că această evoluție și-a atins scopurile, că s-a reușit întemeierea unei „religii în limitele umanității”. Această religie nu se contrapune sceptic și în nici un caz nu este adversă dogmei creștine. Mai mult, ea depune eforturi în vederea conceperii și interpretării dogmei într-o manieră în care ea va deveni expresia noii convingeri religioase. Pentru Nicolaus Cusanus, ideea de *Christi* este cea pe baza căreia el prezintă concepția sa despre *humanitas***. *Humanitas*-ul în Hristos devine legătura lumii, dovada supremă a unității lor intrinseci: căci, prin aceasta, prăpastia între infinit și finit, între principiul originar creator și ființa creată, va fi

* Reînnoire (*lat.*) (n.tr.).

** Umanitate (*lat.*) (n.tr.).

anulată, cele două elemente antagonice fiind împăcate. Astfel, universalismul religios, care va fi întemeiat aici, permite, de asemenea, conceperea universului noilor forme de viață spirituale, care iau ființă în Renaștere și configurarea acestora dintr-o perspectivă centrală filosofică. În aceeași manieră, el se deschide matematicii, științei noi a naturii și cosmologiei, la fel cum, în raport cu Augustin, și Evul Mediu întemeiază o nouă concepție specifică despre sensul istoriei. Se pare că realizarea acestui fapt a fost posibilă doar de pe pozițiile religiei, nefiindu-i potrivnic, dimpotrivă, fundamentându-se prin aceasta. Totodată, se pare că putem întrevădea profunzimile propriu-zise ale religiei tocmai prin amplexarea pe care aceasta a luat-o. Problema împăcării dintre om și Dumnezeu, spre a cărei soluționare au năzuit atât marile sisteme scolastice cât și întreaga mistică a Evului Mediu, apare acum într-o nouă lumină. Nu se mai așteaptă ca să se realizeze în exclusivitate pe baza unei acțiuni a grației divine și nu va mai fi lăsată la aprecierea acesteia. Ea trebuie să se înfăptuiască prin activitatea spiritului uman și pe baza propriei sale dezvoltări.¹

Această religie umanistă și-a găsit însă în Reformă un adversar de temut. Se pare că Reforma converge cu Renașterea în punctul în care ambele acordă „imanenței” o nouă valoare și o nouă sancțiune religioasă. Și aceasta pretinde o interiorizare și o spiritualizare a conținutului credinței, neinsistând asupra cului, asupra subiectului religios, ci, raportându-se în același timp la ființa lumii, o așează într-o nouă relație față de centrul certitudinii credinței. Pe baza acestei certitudini pe care o oferă credința, trebuie să fie justificată acum lumea. Cu aceasta, în raport cu cerința ascetică a negării lumii, apare acum cerința afirmării și configurării acesteia. Această configurare trebuie să se înfăptuiască în muncă, în profesie, în acțiunea în cadrul ordinilor sociale ale lumii. Însă, dacă pe această cale, umanismul și Reforma se întâlnesc la un nivel comun, totuși, din perspectiva fundamentului lor ultim, ele rămân separate. Conform originii și scopurilor sale, credința reformatoare rămâne separată de idealurile religioase ale umanismului. Nucleul acestei opoziții se poate exprima printr-un *singur* cuvânt: el constă în poziția radical-diferită pe care umanismul și reforma o adoptă față de problema *păcatului originar*. Umanismul nu s-a aventurat niciodată să atace deschis dogma păcatului originar. Însă, prin orientarea sa de bază spirituală, a trebuit să tindă către diminuarea puterii acestei dogme. În concepțiile fundamentale religioase ale Umanismului, se arată tot mai puternic pătrunderea spiritului pelagianismului. Tot mai conștient se

¹ Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.

năzuiește spre desprinderea de jugul tradiției augustiniene. Întoarcerea la Antichitate nu trebuie să servească în ultimul rând acestei lupte. Teoria platonice a iubirii și doctrina stoică despre autarhia voinței vor fi invocate împotriva concepției augustiniene despre alterarea radicală a naturii umane și despre incapacitatea ei de a se întoarce la divinitate. Doar pe *aceste* baze, universalismul religios, la care aspira Umanismul, putea fi obținut pe bună dreptate, doar astfel, putea fi justificată o revelație care nu se epuizează printr-o manifestare singulară a divinității, limitată din punct de vedere spațio-temporal.¹ Însă, împotriva acestei extinderi se ridică acum obiecția tăioasă a sistemelor reformatoare; deoarece, toate acestea se sprijină pe credința în caracterul necondiționat și în unicitatea cuvântului *Bibliei*. Nici o trimitere către mundaneitate nu trebuie să pună la îndoială această credință. *Biblia*, în transcendența, supranaturalitatea și autoritatea sa absolută, este singurul obiect cu ajutorul căruia poate fi obținută certitudinea mântuirii. Astfel, „individualismul“ religios, reprezentat de Reformă, rămâne în totalitate raportat la realitățile pur obiective, supranaturale.² Și pe cât de mult încearcă el să consolideze acest raport, pe atât de mult se vede reîntorcându-se, dintr-o nouă perspectivă, la concepția augustiniană a dogmei. Aceasta va constitui, atât pentru Luther cât și pentru Calvin, sprijinul și nucleul sistemelor lor teologice. Cu aceasta, ruptura față de umanism a devenit inevitabilă. Ea va fi înfăptuită cu cea mai mare claritate în lucrarea lui Luther, *De servo arbitrio*. Apologia precaută pe care Erasmus o face libertății umane, pronunțarea sa în favoarea autarhiei și autonomiei voinței, care chiar și prin căderea în păcat nu ar fi fost anulate în totalitate, îi apar lui Luther ca nefiind nimic altceva decât o expresie evidentă a scepticismului religios. Nu există nici o altă eroare mai periculoasă decât credința într-o astfel de independență a omului, care, pe lângă grația divină, ar fi considerată ca potență proprie, care, fie împotriva ei, fie alături de ea, are capacități reduse. Trebuie să distingem la modul cel mai conștient între forța lui Dumnezeu și a noastră, între opera lui Dumnezeu și opera noastră, deoarece de această distincție depinde cunoașterea de sine și cunoașterea și cinstirea lui Dumnezeu. „Fiindcă, atâta timp cât un om este convins că el ar putea face câtuși de puțin pentru salvarea sa, lui îi rămâne speranța și nu se îndoiește de sine; din acest motiv, el nu se umilește în fața lui Dumnezeu, ci se pune pe sine în evidență, sau speră sau dorește cel puțin

¹ Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, cap. II și IV.

² Vezi Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, *Opere complete*, IV, p. 275 și urm.

ocazie, timp și operă prin care el, în cele din urmă, ajunge la mântuire. Împotriva, cine nu se îndoiește deloc de faptul că totul depinde de voința divină, acela se îndoiește în totalitate de sine însuși, nu ne alege pe noi, ci îl așteaptă pe Dumnezeu, pe cel care acționează aici; acesta este cel mai aproape de grația divină și va fi salvat.“

Cu aceasta, verdictul credinței reformatoare s-a pronunțat față de cea umanistă și în zadar a încercat secolul al XVII-lea să se opună acestei sentințe. Desigur că idealurile renașcentiste sunt vii în acesta, găsindu-și apărătorii și susținătorii în special în cercurile filosofiei. Însă, marile mișcări religioase ale epocii ies în afara tuturor acestor tendințe. Speranța că se va constitui o religie universală, așa cum a nutrit-o Cusanus și cum a exprimat-o în lucrarea sa, *De pace fidei**, a fost năruită. În locul stării de pace a credinței, s-a impus cea mai dură și ireconciliabilă dispută de credință. Se părea că, în această dispută, victoria revine în toate privințele dogmatismului. Când Hugo Grotius, în Țările de Jos, și când Școala de la Cambridge, în Anglia, au încercat încă o dată să reînnoiască spiritul renașcentist, eficiența lor nemișcătoare s-a aplicat doar în cadrul unui cerc relativ restrâns. Grotius este înfrânt de atacul gomarismului**, care își pronunță victoria definitivă asupra arminienilor olandezi, la fel cum Cudworth și More nu au putut să se apere împotriva pătrunderii puritanismului și a calvinismului ortodox. Cu toate acestea, munca acestor gânditori nu a rămas fără rezultat nici sub aspect religios, nici sub aspect istoric spiritual. Deoarece, ea a fost cea care a nivelat drumul „Iluminismului“ secolului al XVIII-lea. Teologia epocii Luminilor a devenit conștientă de acest context universal istoric. Reproșul care s-a adus Iluminismului, anume că el, ca epocă, s-a crezut a fi „începutul timpurilor“, că nu a recunoscut marile realizări ale trecutului, subestimându-le, nu se justifică aici în nici un caz. Semler, unul dintre capii teologiei germane iluministe, demonstrează spiritul criticii istorice, căruia îi pregătește terenul în cercetarea *Bibliei*, chiar și prin faptul că el cunoaște și exprimă la modul cel mai clar și contextele istorice care domină aici. În războiul său împotriva ortodoxiei, el recurge la Erasmus pe care îl desemnează drept creatorul teologiei protestante. Încă o dată se vor pune acum vechile întrebări: întrebarea asupra autarhiei rațiunii și asupra autonomiei voinței morale. Însă, aceste probleme se vor soluționa acum independent de orice autoritate externă, independent de *Biblie* și Biserică.

* Despre pacea credinței (*lat.*) (n. tr.).

** Curent religios fundamentat de Francis Gomar sau Gomarus, duce olandez, discipol al lui Calvin din secolul al XVII-lea, care s-a opus arminienilor (n. tr.).

Cu aceasta, pentru prima dată, dogmatismul din Evul Mediu nu mai are putere: deoarece, augustinianismul nu va mai fi combătut acum în consecințele și influențele sale nemijlocite, ci atacat în nucleul și principiul său fundamental. Ideea păcatului originar este adversarul comun în a cărui combatere coincid diferitele orientări ale filosofiei Luminilor. În acest punct, Hume se află de partea deismului englez, așa cum Rousseau se află de partea lui Voltaire: se pare că unitatea scopurilor spre care tinde Iluminismul a depășit, o anumită perioadă, toate diferențele și divergențele cu privire la mijloacele prin care aceste scopuri puteau fi atinse.

Mai întâi vom urmări evoluția problemei în cadrul istoriei spiritului francez, unde aceasta și-a găsit punctul culminant și formularea cea mai clară. Cu o perfecțiune la care doar spiritul analitic francez a putut ajunge, sunt dezbătute aici toate aspectele diferite pe care problema le ascunde în sine și fiecare dintre acestea este urmărit până la ultimele lui consecințe. Diferitele începuturi posibile apar într-o antiteză clară unele față de celelalte și se pare că din această antiteză provine soluția dialectică. Problema păcatului originar va fi pusă încă o dată în filosofia franceză a secolului al XVII-lea de către unul dintre cei mai profunzi gânditori ai ei. Problema este pusă în fața noastră cu o deosebită forță conceptuală, cum nu s-a mai întâlnit înainte, cu o desăvârșită claritate a expunerii, în lucrarea lui Pascal, *Cugetări*. De la Augustin, aceasta abia dacă și-a schimbat conținutul: deoarece, prin intermediul mării opere a lui Jansenius despre Augustin, problematica se leagă în totalitate de acesta. Însă, ceea ce îl desparte pe Pascal de Augustin și ceea ce îl caracterizează ca gânditor al unei noi epoci, este forma și metoda argumentării sale. Această metodă este datorată lui Descartes și ea dorește aplicarea idealului său logic, idealul clarului și distinctului la ultimele mistere ale credinței. Astfel, ia ființă acum o mixtură paradoxală de motive ideatice; căci, *conținutul* teoriei pe care Pascal dorește să o întemeieze în *Cugetări* se află în cel mai puternic contrast cu forma și maniera întemeierii înseși. Teza pe care el o reprezintă este neputința totală a rațiunii care nu este capabilă să ajungă la certitudine, care doar prin renunț la sine însăși, prin supunerea ei totală credinței, poate ajunge la adevăr. Însă, tocmai necesitatea acestei supuneri nu va fi predicată și pretinsă de către Pascal, ea trebuie să fie *demonstrată* de către acesta. El nu se adresează credincioșilor, ci necredincioșilor. El vorbește limba lor și dorește să-i înfrunte cu propriile lor arme. Arma logicii moderne analitice, pe care Pascal o mănuieste ca nimeni altul, pe care o folosește în lucrările sale matematice și pe care o desăvârșise, trebuie să-i servească acum pentru expunerea

și evoluția problemei fundamentale a religiei. Astfel, el abordează soluția acestei probleme cu aceleași mijloace *metodice* pe care le-a întrebuințat în lucrarea sa despre secțiunile conice, în privința unei probleme geometrice, și în tratatul său despre spațiul vid, în privința unei probleme empirico-fizice. Cercetarea exactă a fenomenelor și forța gândirii ipotetice sunt și în acest caz decisive. Nu deținem și nici nu avem nevoie de nici un altfel de mijloc prin care să fim conduși la o soluționare. La fel cum nici fizicianul, pentru a răspunde la întrebarea asupra esenței unei anumite forțe naturale, nu deține nici o altă modalitate decât aceea de a surprinde *fenomenele* sale și de a le consulta sistematic în ansamblul lor, tot așa, nici misterul fundamental al naturii umane nu poate fi dezlegat pe alte căi. În aceasta constă prima cerință care trebuie atașată fiecărei ipoteze, și anume, că ea trebuie să surprindă și să prezinte exhaustiv fenomenele. Postulatul *salvării fenomenelor* (*οὐξ εἶναι τὰ φαινόμενα*) nu are mai mică însemnătate pentru teologie decât pentru astronomie. Și tocmai în această privință își așteaptă Pascal adversarul, îl așteaptă pe cel care se îndoiește și pe necredincios. Când aceștia resping soluția oferită de religie, când se împotrivesc să accepte învățătura despre căderea în păcat și despre „dubla natură“ a omului, se încearcă să se ofere acestora o altă explicație probabilă. În locul acestei duplicități, ei trebuie să așeze simplitatea, în locul discordiei, armonia. Însă, tocmai această unitate și armonie prezumtivă ajung imediat în conflict cu tot ceea ce existența umană oferă în mod faptic. Căci, întotdeauna când întâlnim un om, nu îl întâlnim în calitate de ființă închisă și armonioasă în sine, ci ca esență scindată, împovărată de cele mai profunde contradicții. Aceste contradicții constituie stigmatul naturii umane. În măsura în care omul încearcă să înțeleagă poziția sa în cosmos, el se vede situat între infinit și neant, incapabil de a aparține în totalitate unei singure direcții. El se află deasupra și dedesubtul tuturor esențelor; el este în același timp sublimul și abjectul, măreția și mizeria, forța și neputința. Conștiința sa îi prezintă în permanență un scop pe care în existența sa nu-l poate atinge niciodată – și în acest cerc, al permanentei dorințe de a ieși în afara sa și al permanentei recăderi la umila sa condiție, se va zbate întreaga sa existență. Nu putem scăpa de această contradicție ce apare în fiecare fenomen singular al naturii umane, și nu există nici o altă cale de a o explica decât urmărind-o de la fenomene în originea lor inteligibilă, de la stări de fapt în principiul lor. Duplicitatea ireductibilă a naturii umane își găsește soluția în misterul căderii. Prin acesta din urmă se scoate la lumină imediat ceea ce înainte părea obscur și de neînțeles. Dacă această „ipoteză“ este și rămâne în

sine un mister absolut, pe de altă parte, însă, ea constituie singura cheie care ne poate deschide calea spre esența noastră profundă. Natura umană devine mai întâi inteligibilă prin ininteligibilitatea pe care noi o descoperim la baza sa. Astfel, în raport cu formele logice, „raționale“ ale cunoașterii, etaloanele se răstoarnă. Vom explica un necunoscut în măsura în care îl vom reduce la ceva cunoscut; ceva cunoscut, ceva dat, existența în mijlocul căreia ne aflăm, va fi întemeiată pe ceva necunoscut. Însă, tocmai această schimbare radicală a tuturor mijloacelor și măsurilor raționale ne învață că noi nu ne aflăm situați la o limită a cunoașterii întâmplătoare și subiective, ci la una necesară și obiectivă. Nu numai capacitatea noastră redusă de înțelegere este cea care nu ne îngăduie o cunoaștere adecvată a obiectului, ci obiectul însuși, antinomic în sine și care sfidează orice formă de raționalitate. Fiecare etalon rațional este ca atare un etalon *imanent*. Căci, forma înțelegerii noastre raționale constă tocmai în faptul că încercăm să înțelegem pornind de la o anumită esențialitate, subzistentă prin sine însăși, de la „natura“ unui lucru și îndreptându-ne spre proprietățile care-i revin acestuia în mod necesar. Avem de a face aici cu o natură care se neagă pe sine nemediat; avem de-a face cu imanența care, atâta timp cât încercăm să o concepem în mod pur și exhaustiv, se transformă brusc în transcendență. „Qui démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle?... Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous être à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: *apprenez que l'homme passe infiniment l'homme* et entendez de votre maître notre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu!“¹

Prin aceste afirmații ale lui Pascal, filosofiei franceze a secolului al XVIII-lea i se puna cea mai dificilă și mai profundă problemă. Dacă dorea să înainteze doar un singur pas, întâlnea un adversar spiritual de același rang. Dacă fascinația transcendenței nu a putut fi risipită în acest loc, dacă omul a fost și rămâne un „transcendent în raport cu sine însuși“, atunci i s-a oferit sprijin anticipat oricărei explicații „naturale“ a lumii și a existenței. De aceea, este de

¹ Pascal, *Pensées*, art. VIII (ed. Ernest Havet, a V-a ediție), Paris, 1897, I, 114. [„Cine va lămuri această încurcătură? Natura îi confundă pe pyrrhoniieni iar rațiunea îi confundă pe dogmatici. Ce vei deveni tu, Omule, care îți cauți adevărata condiție prin rațiunea ta naturală? Cunoaște deci ce paradox ești chiar pentru tine însuși. Umilește-te, rațiune neputincioasă, amuțește, natură imbecilă: *învață că omul întrece înfini omul* și înțelege de la stăpânul tău adevărata noastră condiție pe care o ignori. Ascultă-l pe Dumnezeu!“ (fr.) (n. tr.).]

înțeles că filosofia iluministă franceză se întoarce mereu la Pascal, ca mânată de un impuls interior căruia nu-i poate rezista și că, față de această operă, ea caută în permanență să-și pună la încercare forța critică. Critica îndreptată asupra lui Pascal are la origine, pe parcursul tuturor epocilor, scrierile lui Voltaire. Deja în prima sa scriere filosofică, *Lettres sur les Anglais*, el inițiază această critică, iar o jumătate de secol mai târziu se va întoarce din nou la această lucrare de tinerețe, pentru a o completa cu noi argumente.¹ Voltaire acceptase provocarea lui Pascal; el explicase că dorea să apere omenirea împotriva acestor „mizantropi sublimi“. Însă, dacă examinăm cu atenție argumentele sale, vom vedea desigur că el încearcă să evite războiul deschis. Căci, Voltaire evită cu foarte mare grijă să-l urmeze pe Pascal până în centrul religios al ideilor sale și până în cele mai adânci profunzimi ale problemelor pe care le tratează. El încearcă să-l mențină la suprafața existenței umane; vrea să arate cum această suprafață își este autosuficientă și capabilă de autoexplicație. Modul de abordare se schimbă: onestitatea cu care Pascal se raportează la probleme va fi înlocuită acum de un mod de abordare ludic, concentrării și rigidității argumentării pascalienne le vor fi contrapuse o mobilitate spirituală, sensului profund mistic, un sens facil al „copilului lumii“. „Intellectul comun uman“ va fi chemat, în calitate de judecător, împotriva subtilităților metafizicii. Ceea ce Pascal a numit contradicțiile naturii umane, este pentru Voltaire doar dovada bogăției, diversității și dinamicii acesteia. Firește, ea nu este „simplă“ în sensul că îi este caracteristică o anumită existență și că îi este prefigurat un anumit traseu; ea se manifestă în posibilități mereu noi. Însă, după Voltaire, în această versatilitate aproape nelimitată constă nu slăbiciunea, ci forța ei. Chiar dacă activitatea oamenilor pare încă dispartă, chiar dacă nu se oprește asupra nici unui rezultat, ci acționează în vederea îndeplinirii mai multor scopuri și sărind de la o sarcină la alta, totuși, în această multiplicitate se arată de fapt intensitatea sa autentică și cea mai mare forță de care ea este capabilă. Omul, în desfășurarea și extinderea tuturor forțelor diferite pe care le simte în sine, este deja ceea ce el poate să fie și ceea ce trebuie să fie: „aceste așa-zise contrarietăți pe care le numiți *contradicții* sunt ingredientele necesare care intră în alcătuirea omului care este, ca și restul naturii, ceea ce trebuie să fie.“

Desigur, această filosofie a așa-zisului *common sense* nu este ultimul cuvânt pe care Voltaire îl pronunță în legătură cu această problemă. Pe cât de

¹ Vezi Voltaire, *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* (1728–1778), *Œuvres* (L'écruen), Paris, 1921, XXXI, 281 și urm.

puțin se îndoiește el de argumentele lui Pascal, pe atât de mult se simte că, totuși, acestea îl neliniștesc. De fapt, ne aflăm într-un punct în care simpla negație nu a fost suficientă și în care s-a așteptat din partea filosofiei Luminilor o decizie pozitivă clară. Dacă respinsese misterul păcatului originar, trebuia să stabilească cauza răului în alt loc, trebuia să o cunoască și să o demonstreze pe calea rațiunii. De aceea, în acest punct, se pare că în fața metafizicii *ca atare* nu mai există nici un pericol: deoarece, îndoiala noastră în privința dogmei ne preocupă pe atât de profund și de acerb în misterul *teodiceei*. Și pentru Voltaire, această enigmă continuă să existe, deoarece și pentru el existența lui Dumnezeu este un adevăr demonstrabil. Enunțul: „eu exist, deci există o esență necesară și eternă“ nu și-a pierdut pentru el nimic din evidența sa.¹ Dacă, totuși, nodul gordian al problemei teodiceei nu este dezlegat pentru noi, la fel ca și înainte, atunci cum putem să ne opunem cerinței lui Pascal conform căruia sinuozitățile acestui nod ne conduc în „abisul“ credinței?² Voltaire a respins în mod categoric optimismul ca teorie metafizică, soluția lui Leibniz și a lui Shaftesbury. El nu vedea în acesta un răspuns filosofic, ci îl așeza pe același plan cu născocirile și cu „romanele“ mitice.³ Cei care susțin că totul ar fi bun, sunt niște șarlatani. Să recunoaștem că răul există și să nu încercăm să negăm cu un zel absurd toate ororile existenței noastre.⁴ Dacă Voltaire, în raport cu teologia și metafizica, se pronunță aici pentru scepticismul teoretic, atunci, cu aceasta, el se vede prins în mijlocul argumentării pascalienne pe care dorea să o combată. Astfel, în ceea ce privește *rezultatul*, el se află exact în acel punct în care se aflase Pascal. Consecința că filosofia, că rațiunea, în măsura în care refuză orice sprijin al revelației, trebuie neapărat să sfârșească prin scepticism: „le pyrrhonisme est le vrai“, aparține negreșit lui Pascal.⁵ Dacă

¹ Vezi *Additions aux remarques sur les Pensées de Pascal* (1743), XXXI, 334: „J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité est une proposition évidente.“ [„Exist, deci există ceva dintotdeauna este o propoziție evidentă.“ (n. tr.).]

² Pascal, *op. cit.*, p. 115: „Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.“ [„Nodul condiției noastre își ia sinuozitățile și întorsăturile din acest abis; astfel încât, atât omul este mai de neconceput fără acest mister, cât și misterul fără om.“ (fr.) (n. tr.).]

³ Vezi *Il faut prendre un parti ou le principe d'action* (1772), sect. XVII: „Des romans inventés pour deviner l'origine du mal“ (*Œuvres*, XXXI, 177).

⁴ *Il faut prendre un parti ou le principe d'action*, sect. XVI (*Œuvres*, XXXI, 174 și urm.).

⁵ Vezi *Pensées*, ed. Havet, XXIV, 1; XXV, 34 (II, 87, 156).

cu privire la problema originii răului, Voltaire a sustras toate mijloacele ajutoare împotriva scepticismului, el se vede de acum înainte prins într-un vârtej. El acceptă toate răspunsurile și respinge toate răspunsurile. Schopenhauer a făcut cu predilecție trimitere la lucrarea *Candid* a lui Voltaire, a încercat să o utilizeze ca arma cea mai puternică împotriva optimismului. În realitate, Voltaire a fost la fel de puțin un *sistematician* al pesimismului, pe cât de puțin a fost și unul al optimismului. Poziția sa față de problema răului nu se constituie nicăieri într-o *doctrină* stabilă. Ea nu poate și nu vrea să fie mai mult decât expresia stării din perioada respectivă cu care el se raporta la lume și la oameni. Această stare acceptă toate nuanțele și este redată prin însuși jocul acestor nuanțe. În perioada tinereții, Voltaire nu cunoaște încă accese pesimiste. El se pronunță pentru o filosofie pur hedonistă, care găsește „justificarea” existenței în faptul că ea se lasă pradă tuturor plăcerilor sale, încercând să le epuizeze. A năzui spre o altă înțelepciune i se părea a fi tot atât de inoportun pe cât de inutil: „adevărata înțelepciune *este* de a ști să evadezi din tristețe prin cufundare în voluptate.” Voltaire nu vrea să fie aici nimic altceva decât apologetul epocii sale, apologetul luxului, al gustului și al plăcerii simțurilor, fără nici o prejudecată.¹ Desigur, mai târziu a renunțat la această glorificare iar cutremurul din Lisabona a fost pentru el motivul de a elabora o palinodie expresivă. Axioma *Tout est bien*, în calitate de enunț instructiv, va fi acum automat respinsă.² Este o autoamăgire nebunească să închidem ochii în fața răului care are asupra noastră o forță nemijlocită. Tot ce ne rămâne de făcut este să ne orientăm privirea spre viitor și să sperăm că vom primi de la aceasta soluția enigmei care în acest moment ne este inaccesibilă: „*Într-o zi totul va fi bine*, iată speranța noastră; *Totul este bine astăzi*, iată iluzia.” Astfel, Voltaire vorbește aici despre un compromis, iar acest compromis are pentru el valoare atât din punct de vedere teoretic, cât și din punct de vedere etic. Nici răul moral nu poate fi negat; însă, justificarea sa constă în faptul că el nu poate fi evitat în ceea ce privește natura dată a omului. Fără slăbiciunile omenești, viața noastră ar fi descrisă ca stare de repaus. Căci, văzute din perspectivă etică, cele mai puternice impulsuri ale acestei vieți iau ființă tocmai din

¹ Vezi poezia *Le Mondain* (1736) și *Défense du Mondain ou l'Apologie du Luxe*, *Œuvres*, XIV, 112 și urm., 122 și urm. Prezentarea ce urmează asupra lui Voltaire și Rousseau, se poate consulta în articolul meu, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau”, „Arhiva de istoria filosofiei”, ed. de Arthur Stein, vol. XLI (1932), p. 219 și urm.

² *Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien* (1756), *Œuvres*, XII, 179 și urm.

instinctele și pasiunile, din lipsurile noastre. Pentru această imagine a lumii și a vieții, Voltaire a găsit cea mai pregnantă expresie în povestirea filosofică: *Le Monde comme il va, Vision de Babouc* (1746). Babouc primește de la îngerul Ituriel invitația de a merge în capitala țării și de a investiga viața și activitatea de acolo. El trebuie să decidă dacă orașul trebuie să fie nimic de la temelie sau dacă trebuie să fie cruțat. El cunoaște orașul în toate slăbiciunile și lipsurile sale morale, dar în același timp, și în toată strălucirea culturii sale și în fina sa viață socială. Cu aceasta, el a luat decizia. A dat dispoziție ca cel mai iscusit bijutier al orașului să facă o mică statuie din toate metalele începând de la cele mai scumpe și până la cele mai ieftine, pentru a o duce lui Ituriel. „Ai vrea – îl întreabă pe acesta – să spargi această statuie drăguță doar pentru faptul că nu este doar din aur sau diamante?” Ituriel înțelege: „decise să nu-l mai corecteze pe Persépolis și să lase lumea să fie așa cum este, căci, zise el, dacă nimic nu e bine, atunci în mod sigur totul e acceptabil.” Chiar și în *Candid*, unde își revarsă toată ironia asupra optimismului, Voltaire și-a pierdut încrederea în această stare. Noi nu putem opune rezistență răului și nici nu putem să-l eliminăm total. Însă, trebuie să lăsăm atât lumea fizică cât și pe cea morală să-și urmeze cursul iar noi să ne orientăm în ea astfel încât, în activitatea noastră continuă, să ne menținem în ea, fiindcă din ea provine acea fericire de care numai omul este capabil.

Aceeași nesiguranță care se trădează în poziția lui Voltaire față de problema teodiceei, se poate observa și în gândirea secolului al XVIII-lea. Literatura ce privește această problemă este aproape nelimitată: deoarece, aceasta va fi mereu resimțită ca problema fundamentală propriu-zisă pornind de la care trebuie să se decidă destinul metafizicii și al religiei. Astfel, va avea loc reîntoarcerea la această problemă, fără ca din această abordare diversificată să decurgă o îmbogățire reală *principlială* a acesteia. Argumentele lui Leibniz vor fi tot mai mult reluate și interpretate din perspective diferite. Însă, cu greu vor putea fi ele înțelese în raportul lor viu cu conceptele și premisele de bază ale filosofiei sale. Abordarea sistematică cedează tot mai mult în fața abordării eclectice.¹ Cu aceasta, pătrunde un nou motiv care împuternicește *psihologia* empirică a problemei și care încearcă abordarea ei cu mijloacele sale.

¹ Nu voi insista aici asupra acestei abordări eclectice; pentru aceasta, fac trimitere la lucrarea lui J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1909 și la cea a lui K. Wolff, *Schillers Theodizee... mit einer Einleitung über Das Theodizeeproblem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1909.

Părea că aici se deschide un drum prin care întrebarea privind depășirea plăcerii sau neplăcerii în existența umană se dezbrăca de incertitudinile de până atunci și prin care aceasta era situată pe o bază științifică sigură. Dacă această problemă era tratată în vederea luării unei decizii, atunci nu era permisă doar o evaluare vagă. Trebuia găsit un etalon stabil și prezentată o anumită *scală* la care se puteau raporta valorile particulare ale plăcerii sau ale neplăcerii. Astfel, ne aflăm în punctul în care trebuia să se realizeze unificarea metodică a contrariilor. Indeterminarea *senzației* de plăcere-neplăcere trebuia clarificată și trebuia să i se găsească o expresie *exactă*, riguroasă. Se părea că doar relația dintre psihologie și matematică, dintre experiment și analiza pură conceptuală, putea servi atingerii acestui scop. O astfel de sinteză încearcă să facă Maupertuis în scrierea sa, *Essai de Philosophie morale*. El pornește de la o definiție determinată a plăcerii și a neplăcerii pe care încearcă să o formuleze astfel încât din ea să decurgă nemediat posibilitatea ca fiecareia să-i fie asociată o *valoare numerică* stabilă, prin aceasta, ele putând fi comparate din punct de vedere numeric. Așa cum cunoașterea lumii fizice se bazează pe faptul că noi reușim să explicăm diferențe calitative pe care le conștientizăm în fenomene prin diferențe cantitative, tot așa putem proceda și în ceea ce privește fenomenele psihice. Și în acest caz, eterogenitatea care iese la iveală în privința conținuturilor, în *trăirea* lor nemijlocită, nu trebuie să ne împiedice să o vedem drept omogenă din punct de vedere *conceptual*. Căci, pe cât de diferite sunt modurile de plăcere sau neplăcere, totuși ele au ceva comun, și anume, faptul că fiecare dintre acestea are o anumită intensitate și o anumită durată. Dacă reușim să măsurăm ambele momente și putem prezenta o relație în conformitate cu care valoarea numerică a întregului se dovedește a fi dependentă de cea a fiecărui moment în parte, atunci drumul către soluționare ar fi găsit. Astfel, s-ar putea face un *calcul* al senzației și al sentimentului similar calculului din aritmetică, geometrie sau fizică. Cu aceasta, problema unei „matematici a mărimilor intensive“, a unei *Mathesis intensorum* așa cum Leibniz o prezentase deja în raport cu problemele fundamentale ale noii analize a infinitului, se extinde și asupra teoriei sufletului. În această privință, Maupertuis încearcă să formuleze o lege analoagă regulilor de bază ale staticii sau dinamicii. Pentru a calcula momentele de plăcere sau neplăcere, trebuie să se pornească de la faptul că mărimea lor depinde pe de o parte de intensitate, și, pe de altă parte, de durată, în timp ce acestea sunt prezente și acționează în suflet. De aceea, o dublă intensitate într-un interval simplu poate avea, în total, același rezultat ca și intensitatea simplă într-un interval dublu.

În general, valoarea numerică a stărilor fericite sau nefericite din viață se poate defini drept produsul intensității plăcerii și neplăcerii și al duratei ambelor. Bazându-se pe această formulă, Maupertuis întreprinde și acțiunea de estimare a diferitelor *sisteme* etice în funcție de valoarea lor de adevăr. Analizate mai exact, aceste sisteme se diferențiază după calculul diferit al fericirii care se află la baza lor. Toate doresc să ofere modalitatea prin care s-ar putea ajunge la „binele suprem“, acesta însemnând cel mai mare produs posibil de fericire al vieții. Însă, unele dintre acestea încearcă să atingă acest rezultat prin creșterea binelui, altele, prin evitarea răului. Epicureicul tinde spre dobândirea unei sume cât mai mari de plăceri, stoicul, spre reducerea stărilor de neplăcere. Unul ne învață că scopul vieții constă în dobândirea fericirii, celălalt, că scopul vieții este evitarea nefericirii.¹ Acest calcul îl conduce pe Maupertuis la un rezultat pesimist: se arată că în viața cotidiană suma răului o depășește în permanență pe cea a binelui.² În lucrarea sa din perioada precritică, *Versuch den Begriff der negativen Grösse in die Weltweisheit einzuführen*, Kant a amintit această manieră de calcul a lui Maupertuis și a contestat atât rezultatul obținut cât și metoda. El explică faptul că sarcina propusă aici nu poate fi soluționată de oameni deoarece doar senzațiile de același fel pot fi însumate, sentimentul însă, în stările încâlcite ale vieții, pare că este foarte diferit, în funcție de multiplicitatea emoțiilor.³ Însă, obiecția decisivă împotriva acestui mod de abordare a fost pusă prima oară de către Kant la bazele eticii sale. Ea a fost cea care trebuia să retragă definitiv fundamentul acelei abordări a problemei teodiceei, așa cum aceasta domina încă filosofia populară a secolului al XVIII-lea. Deoarece, în măsura în care respingea eudaimonismul ca bază a eticii, ea retrăgea calculului plăcerii-neplăcerii orice semnificație pozitivă morală sau religioasă. Începând de acum, problema *valorii* vieții era abordată dintr-o altă perspectivă. „Este ușor de stabilit ce valoare are viața pentru noi, dacă această valoare este apreciată numai în funcție de ceea ce ne desfată (de scopul natural pe care îl determină suma tuturor înclinațiilor, în funcție de fericire). Valoarea coboară sub zero; căci cine ar mai dori să-și reia viața în aceleași condiții sau chiar după un plan nou (conceput totuși în conformitate cu mersul naturii), care ar urmări însă numai plăcerea? [...] deci nu rămâne nimic altceva decât valoarea pe care noi înșine o dăm propriei noastre vieți, nu numai prin ceea ce facem, ci și prin ceea ce

¹ Maupertuis, *Essai de Philosophie Morale*, cap. I, IV și V; *Œuvres*, I, 193 și urm.

² *Ibidem*, cap. II, p. 201 și urm.

³ Kant, *Werke* (ed. Cassirer), II, 219 și urm.

înfăptuim în vederea unui scop, atât de independent de natură, încât însăși existența naturii devine scop numai cu această condiție.”¹

În privința ideii unei *astfel* de conformități cu scopul care se află principal deasupra dimensiunii plăcerii și neplăcerii, filosofia populară a epocii Luminilor nu a fost suficient de matură. Doar doi gânditori ai secolului al XVIII-lea au conceput această idee din perspective complet diferite și care, prin aceasta, au pregătit și anticipat problematizarea lui Kant. Prin aceasta, și problema teodiceei nu doar că a fost altfel *abordată*, ci a și obținut o nouă *semnificație*. Într-o abundență de încercări lipsite de rezultat, metafizica își epuizase aici toate posibilitățile. Ea se afla într-un punct în care nu mai putea face nici un pas înainte, dar nici înapoi. De aceea, dacă întrebarea despre cunoaștere nu poate fi pusă credinței, dacă nu era nevoie de o cufundare în „abisul” iraționalului despre care vorbise Pascal, atunci rămânea doar o singură cale de a chema în sprijinul soluției alte forțe spirituale și de a le încredința acestora conducerea. Astfel, gândirea epocii Luminilor trebuie acum să facă o cotitură pentru a se apropia de nucleul problemei teodiceei. Ea nu mai *începe* prin dezbateră metafizico-teologică; nu mai începe prin determinarea conceptuală a esenței divine pentru a deduce din aceasta proprietățile particulare ale divinității. Locul acestei adânciri în esența absolutului este ocupat acum de desfășurarea completă a energiilor creatoare pe care le poartă în sine cul. Doar pornind de la acestea se poate spera obținerea unei soluții *imanente*, a unei soluții care nu solicită spiritul să iasă în afara propriilor lui limite. Aici se reliefează din nou cele două motive de bază care au ajuns la o tot mai intensă semnificație și la o tot mai clară concepere a modului lor specific independent de a fi, pe parcursul întregii istorii a spiritului din secolul al XVIII-lea. Acum preiau conducerea, pe de o parte, problema *estetică*, pe de altă parte, problema *dreptului* și a *statului*. Nici una dintre acestea nu pare că ar avea un contact nemijlocit cu problema teodiceei. Și totuși, se arată că de la acestea provin o transformare caracteristică și o aprofundare a acestei probleme. Primul gânditor care va stabili acest contact este Shaftesbury. El întemeiază o filosofie în care estetica nu apare doar ca *domeniu particular*, sistematic, ci constituie poziția cheie propriu-zisă a întregului. După Shaftesbury, întrebarea asupra esenței adevărului nu poate fi separată de întrebarea asupra esenței frumosului. Acest lucru se întâmplă deoarece ambele coincid în privința cauzei și principiului lor ultim. Orice frumusețe este adevăr așa cum orice adevăr, în funcție

¹ Citat după Kant, *Critica facultății de judecare*, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Trei, București, 1995, § 83.

de nucleul său, este înțeles numai din sensul *formei*, deci din sensul frumuseții. Faptul că orice real participă la formă, că nu este o masă dezordonată și diformă, ci că este simetric din punct de vedere intern, că el păstrează în ființa sa o configurație stabilă, în devenirea și mișcarea sa, o ordine și o regulă ritmică, demonstrează existența fenomenului original, proveniența „suprasensibilă”, pur spirituală a realului. Simțul nu este capabil să surprindă acest fenomen, cu atât mai puțin să înțeleagă originea sa ultimă. Acolo unde el acționează singur, unde relația pe care o stabilim între noi și lume, se bazează doar pe necesități sensibile și instincte, acolo imperiul formei nu ni s-a revelat încă. Animalului care acționează asupra obiectelor din mediul său doar dintr-o simplă atracție, care îi tulbură instinctele și îi produce anumite reacții, orice cunoaștere a formei lucrurilor îi este refuzată. Această cunoaștere nu provine din forța dorinței și a acțiunii nemijlocite, ci din forța contemplației pure, a unei contemplații care este liberă de orice dorință de posesiune, înțelegere și acaparare a obiectului. Shaftesbury găsește în această facultate a contemplației pure și a unei satisfacții libere de orice „interes”, forța supremă pe care se bazează toată bucuria și creația artistică. În aceasta, omul devine pentru prima dată autentic lui însuși și, prin ea, are parte de singura fericire supremă care îi este dată. Cu aceasta, etaloanele pe care le-am stabilit și pe baza cărora trebuie să decidem, s-au transformat radical și în problema teodiceei. Deoarece, acum se arată de ce fiecare calcul al binelui și al răului din lume, trebuie să rămână cu necesitate în urma sensului profund al acestei probleme. Conținutul vieții nu trebuie determinat pornind de la materia sa, ci doar de la forma sa. El nu depinde de gradul de plăcere pe care ni-l oferă viața, ci de energia pură a forțelor creatoare prin care ea se configurează. În acest loc caută Shaftesbury adevărata „teodicee”, justificarea definitivă a existenței. El nu o găsește în sfera plăcerii și suferinței, ci în sfera proiectării libere interioare și a acțiunii conform unui model original pur spiritual. Această acțiune prometeică lasă deoparte orice plăcere și, nefiind comparabilă cu aceasta, ne face părtași la adevărata divinitate a omului și, prin ea, la divinitatea întregului.¹

Și îndată ce luăm în considerare poziția lui Rousseau față de problema teodiceei, ne situăm pe un alt drum și în cadrul unei orientări fundamentale, în totalitate originală a gândirii secolului al XVIII-lea.² N-a mai fost nimeni

¹ Mai multe detalii asupra formei și argumentării teodiceei lui Shaftesbury, în studiul meu despre *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (vezi mai sus, p. 91), cap. VI, p. 110 și urm.

² Cele ce urmează reprezintă un extras din articolul meu, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau”, vezi mai sus, p. 145.

în afară de Kant care să exprime meritul lui Rousseau de a face în acest domeniu ultimul pas. „Înainte de toate, acolo unde înaintea lui se întâlnea dezordine și multiplicitate, Newton vedea ordinea și regularitatea legate de cea mai mare simplitate și, de atunci, cometele au traiectorii geometrice. Sub multiplicitatea configurațiilor umane, Rousseau descoperise natura profund ascunsă a lor și legea ascunsă conform căreia presuposiția sa va fi justificată prin experimentele sale. Înainte de aceasta, încă mai era valabilă obiecția lui Alphonsus și a lui Manes. Conform lui Newton și lui Rousseau, Dumnezeu este justificat iar de acum înainte, principiul lui Pope este adevărat.”¹ La o primă privire, aceste afirmații sunt greu de înțeles și de interpretat; aceasta deoarece, lucrările lui Rousseau nu conțin nimic din abordarea explicită, din dezbaterea pur conceptuală a problemei teodiceei, așa cum apărea ea la Leibniz, Shaftesbury sau Pope. Originalitatea și semnificația lui Rousseau provin dintr-un alt domeniu de reflecție. Întreaga lui gândire nu vizează problema divinității, ci problema dreptului și a societății. Tocmai prin aceasta, însă, el produce acum o nouă relație și mediere. Rousseau este primul care a ridicat problema deasupra cercului existenței *individuale*, orientând-o spre existența *socială*. În aceasta crede Rousseau că a găsit punctul în care, în cele din urmă, trebuie să se decidă asupra problemei sensului propriu-zis al existenței umane, asupra fericirii sau mizeriei sale. Aceasta a fost convingerea pe care a dobândit-o în urma studiului și criticii orientărilor politico-sociale. „Mi-am dat seama – spunea el despre sine însuși în *Confessions* – că totul depinde în mod radical de arta statului și că fiecare popor va fi întotdeauna doar ceea ce îl face forma sa statală. Astfel, îmi părea că marea problemă a celei mai bune forme posibile de guvernământ se explica printr-o altă problemă: Care este forma statală cea mai potrivită pentru a face un popor virtuos, iluminat, înțelept, într-un cuvânt, perfect pe cât posibil în adevăratul sens al cuvântului?” Cu aceasta, apare o nouă normă a existenței umane. În locul simplei pretenții la fericire, ideea de drept și de dreptate socială devine etalonul în raport cu care va fi măsurată existența și în fața căruia ea trebuie să se justifice. Utilizarea acestui etalon îl conduce pe Rousseau mai întâi la un răspuns complet negativ. Toate bunurile pe care umanitatea crede că le-a dobândit pe parcursul evoluției sale, toate comorile cunoașterii, ale artei și ale celor mai fine bucurii ale vieții pe care ea le-a dobândit, se dizolvă în fața criticii acerbe a lui Rousseau. Gândul că aceste bunuri puteau oferi vieții o nouă valoare și un nou conținut nu este unul justificat. Mai mult, ele sunt cele care au

¹ Kant, *Werke* (Hartenstein), VIII, 630.

condus viața tot mai departe de originea sa și care au ajutat-o să se înfrăneze de sensul ei propriu-zis. În *această* privință, în imaginea pe care și-o proiectează asupra formelor de viață tradiționale și convenționale, asupra existenței oamenilor în societate, Rousseau este de acord cu Pascal, în modul cel mai surprinzător. El este primul gânditor al secolului al XVIII-lea care reia foarte onest acuzația lui Pascal și o resimte în toată forța ei. În loc să o atenueze, în loc să o încadreze în categoria capriciilor unui adversar profund al oamenilor, așa cum a făcut Voltaire, el pătrunde din nou în nucleul ei. Descrierea pe care a dat-o Pascal în *Pensées* asupra marelui și mizeriei oamenilor, se regăsește și în primele scrieri ale lui Rousseau, atât în premiata sa lucrare despre arte și științe, cât și în *Discurs asupra inegalității dintre oameni*. Și el vede în toate operele atât de strălucitoare la prima vedere cu care cultura a cadorisit oamenii, doar aparență și nimicuri. Și el insistă asupra faptului că toată această bogăție este menită doar a înșela omul în privința sărăciei sale interioare. Omul se refugiază în lume, în societate, într-o abundență și o multiplicitate de preocupări disparate doar pentru simplul fapt că nu-și poate suporta propria sa prezență; deoarece trebuie să-i fie frică de propriul său aspect. Toată această mișcare neliniștită și lipsită de scop provine din teama în fața liniștii; căci, dacă ar insista numai o clipă asupra propriei sale stări pentru a putea deveni conștient de ea și pentru a se cunoaște ca fiind ceea ce este de fapt, atunci el s-ar expune unor îndoieli profunde și lipsite de orice speranță. Și în privința forțelor care stăpânesc indivizii în starea empirică actuală a societății, Rousseau gândește la fel ca și Pascal. El insistă mereu asupra faptului că nu domenște nicăieri aici un etos original, o dorință de comunitate ca un întreg autentic, ci doar un cosentiment natural, un instinct al simpatiei care-i înlanțuiește pe unii cu alții. Orice raport stabilit are la bază doar o simplă iluzie. Iubirea de sine și vanitatea, avântul de a domina pe alții și de a se distinge față de alții, acestea sunt parantezele reale între care este cuprinsă societatea umană.¹ „Peste tot, doar un înveliș plăcut al cuvintelor, peste tot, doar alergarea spre fericire în consonanță cu prestigiul. Nimeni nu se mai ocupă de realitate; toți își localizează esența în aparență. Ei trăiesc ca sclavii și ca nebunii doar pentru iubirea proprie, nu pentru a trăi, ci pentru a face pe alții să creadă că ei au trăit.”²

¹ Se poate compara prezentarea lui Rousseau cu *Pensées* a lui Pascal în ambele scrieri pentru *Academia din Dijon*, art. II și IV, ed. Havet, I, 26 și urm., 48 și urm.

² Vezi Rousseau, schița autobiografică: *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dialogul al III-lea.

Astfel, Rousseau recunoaște toate premisele lui Pascal, pe care acesta își bazase argumentarea. El nu încearcă nicăieri o exagerare sau o atenuare; el descrie starea actuală a umanității ca starea celei mai profunde decăderi. Însă, pe cât de mult recunoaște *fenomenul* de la care pornise Pascal, pe atât de decisiv se împotrivesște să accepte *cauza explicativă* pe care o oferise mistica și metafizica religioasă lui Pascal. Atât sentimentul cât și gândirea sa protestează împotriva acestei ipoteze, împotriva acceptării unei perversități originare a voinței umane. Ideea păcatului originar și-a pierdut pentru el orice forță și valoare. În *acest* punct el a combătut sistemul ortodox nu mai puțin radical decât au făcut-o Voltaire și gânditorii cercului enciclopedist. Prin aceasta, s-a ajuns la un conflict insolubil și definitiv între el și învățătura Bisericii. În aprecierea scrierilor lui Rousseau, Biserica însăși a reliefat imediat cu o mare claritate și siguranță această problemă centrală ca problemă decisivă. Mandatul prin care Christoph von Beaumont, arhiepiscop de Paris, condamnă *Emil*, accentuează faptul că teza lui Rousseau, care afirmă că primele impulsuri ale naturii umane ar fi bune și nevinovate, se află în opoziție cu tot ceea ce ne învățase *Biblia* și Biserica despre esența omului. Cu aceasta însă, Rousseau se află în fața unei dileme din care se pare că nu mai există cale de întoarcere. Dacă el recunoaște *faptul* „degenerării“ umane și îl prezintă în cele mai întunecate culori, atunci cum se poate opune rezistență cauzei acesteia și cum se poate evita consecința „răului radical“? Rousseau dezleagă această dilemă în măsura în care introduce aici teoria sa despre natură și despre „starea naturală“. În orice judecată pe care o facem asupra oamenilor, trebuie să distingem cu foarte mare grijă dacă enunțul nostru se bazează pe oamenii naturii sau pe cei ai culturii – dacă el se referă la *homme naturel* sau la *homme artificiel*. Atunci când Pascal explicase contradicțiile insolubile pe care le prezintă natura umană, prin faptul că, din perspectivă *metafizică*, avem de-a face cu o dublă esență, tot așa și pentru Rousseau, această duplicitate și acest conflict se află în mijlocul existenței *empirice* și în evoluția *empirică*. Această evoluție a fost cea care a condus omul la forma constrângătoare a societății și care, prin aceasta, l-a expus tot răului moral, care l-a hrănit cu toate viciile vanității, aroganței și ale setei de putere nelimitate. „Totul este bun – astfel începe *Emil* – când iese din mâinile Creatorului; totul degenerază în mâinile omului.“¹ Astfel, Dumnezeu este dezvinovățit iar vina pentru orice rău este atribuită omului. Însă, cum aparține această vină

¹ Citat după J.J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, trad. Dimitrie Todoran, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, Cartea I, p. 7.

„imanenței“ și nu „transcendenței“, cum ea nu se găsește înainte de existența empirico-istorică a umanității, ci se constituie în și o dată cu ea, reprezintă niște enunțuri fundamentale pe a căror bază trebuie să căutăm soluția și eliberarea. Nici un ajutor de sus, nici o asistență supranaturală nu ne pot aduce eliberarea. Trebuie să ajungem singuri la ea, asumându-ne propria răspundere. Prin această concluzie, lui Rousseau i se conturează noul drum pe care el îl urmează în scrierile sale politice și pe care merge neclintit până la capăt. Teoria moral-politică a lui Rousseau plasează răspunderea într-un loc în care nicăieri înainte nu a mai fost căutată. Semnificația sa istorică și valoarea sa sistematică constau în crearea unui nou subiect ispășitor, un nou subiect al „imputației“. Acest subiect nu este individul, ci este societatea umană. Individul ca atare, așa cum provine el din mâinile naturii, se află încă în afara opoziției dintre bine și rău. El se lasă în seama instinctului său natural de autoconservare; el este dominat de *amour de soi*. Însă, această iubire de sine nu degenerază încă la el în iubire proprie (*amour propre*) care constă în oprirea celorlalți și doar prin aceasta poate fi satisfăcută. Această modalitate de iubire proprie îi revine în exclusivitate societății. Ea este cea care permite ca omul să devină tiran împotriva naturii și împotriva lui însuși. Ea trezește în el nevoi și pasiuni pe care omul natural nu le cunoștea și, în același timp, îi oferă noi mijloace de a și le satisface nelimitat. Răvna de a se vorbi pe seama lui, furia de a se distinge față de ceilalți, toate acestea ne îndepărtează de noi înșine, plasându-ne în afara noastră.¹ Însă, își are această înstrăinare fundamentul în esența *fiecărei* societăți? Nu putem să ne gândim la o *comunitate* adevărat umană care nu mai are nevoie de aceste imbolduri spre putere, spre aviditate, spre vanitate, ci care este supusă în totalitate unei legi *interioare* și necesare? Aceasta este întrebarea pe care Rousseau o pune acum și la care încearcă să dea un răspuns în al său *Contractul social*. Dacă forma constrângătoare de până acum a societății cade și în locul ei apare o nouă formă de comunitate moral-politică -- o comunitate în care fiecare, în loc să fie supus altora, ascultă de o voință generală pe care o cunoaște și o recunoaște ca pe propria sa voință -- atunci ora mântuirii a sosit. Însă, în zadar vom aștepta această mântuire din exterior. Nici un Dumnezeu nu ne-o poate aduce, ci omul trebuie să devină salvator pentru el însuși și, în sens *etic*, propriul său creator. În forma sa de până acum, societatea a deschis cele mai profunde răni ale omenirii. Dar, totodată, ea este și cea care, prin configurare și reconfigurare,

¹ Vezi Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, trad. S. Antonio, Editura Științifică, București, 1958, p. 75 și urm., 90 și urm., 138 și urm.

poate să vindece aceste răni. Aceasta este soluția pe care filosofia dreptului¹ a lui Rousseau a oferit-o problemei teodiceei. Cu aceasta, el a așezat problema pe un nou fundament: a scos-o din cercul metafizicii și a transpus-o în centrul eticii și al politicii.

De pe aceste poziții și făcând o nouă incursiune în întreaga evoluție a problemei teodiceei în secolul al XVIII-lea, remarcăm în același timp o trăsătură de bază caracteristică a gândirii epocii. Secolul al XVIII-lea nu a pus problema teodiceei într-o manieră proprie; mai mult, el a preluat-o în forma în care ea a fost transmisă prin intermediul marilor sisteme filosofice ale secolului al XVII-lea. Se pare că în special Leibniz a fost cel care a epuizat aici toate posibilitățile conceptuale iar filosofia Luminilor nu a adăugat nimic esențial conceptelor și punctelor sale de vedere teoretice. Ea vorbește încă *limba* metafizicii și se folosește de mijloacele conceptuale create de aceasta. Însă, în această formă ea acceptă treptat un nou conținut. Problema iese din cercul teologiei și al metafizicii teologice și obține o nouă *orientare* intelectuală. Această transformare internă se înfăptuiește prin faptul că structura concretă a culturii spirituale a epocii Luminilor se revarsă asupra problemei și o configurează progresiv. În domeniul științei spiritului, se realizează aici același proces de „secularizare“ pe care l-am întâlnit mai devreme în domeniul cunoașterii naturii. Conceptele sistematice, pe care metafizica secolului al XVII-lea le elaborează, sunt încă bine ancorate, în toată originalitatea și independența lor, în gândirea teologică. Pentru Descartes și Malebranche, pentru Spinoza și Leibniz nu există nici o altă soluție a *problemei adevărului* decât aceea intermediată de *problema divinității*: cunoașterea ființei divine constituie principiul suprem al cunoașterii din care provin restul certitudinilor derivate. Însă, în gândirea secolului al XVIII-lea, punctul de greutate al abordării se dislocă. Domeniile fundamentale particulare: știința naturii, istoria, dreptul, statul, arta se sustrag tot mai mult domniei și tutelei metafizicii și teologiei secolului trecut. Ele nu mai așteaptă justificarea și legitimarea lor din partea conceptului de Dumnezeu. Mai mult, ele sunt cele care configurează acest concept și îl determină în mod decisiv. *Relația* dintre conceptul de Dumnezeu, pe de o parte și conceptul de adevăr, de moralitate, de drept, pe de altă parte, nu va fi în nici un caz anulată; însă, *orientarea* ei se schimbă. În același timp are loc un schimb al semnului: ceea ce înainte a fost *întemeietor* devine *întemeiat*, ceea ce fusese până acum *justificat*, devine acum *de justificat*.

¹ Pentru mai multe detalii asupra conținutului și asupra principiului de bază al filosofiei dreptului la Rousseau, vezi mai departe, cap. 6.

Teologia secolului al XVIII-lea va fi înțeleasă exclusiv pornind de la această mutație. Și ea renunță la primatul absolut pe care și l-a asumat până acum. Ea nu mai stabilește etaloanele, ci dispune de anumite norme fundamentale care provin din alt domeniu originar și pe care i le va reproșa „rațiunea“, în calitate de chintesență a forțelor spirituale independente. Cu aceasta, și în acest domeniu se realizează ruptura față de dogma păcatului originar. Întoarcerea de la aceasta constituie trăsătura caracteristică a orientării de bază a teologiei iluministe care evoluează în special în Germania, unde își găsește cei mai importanți reprezentanți ai săi. Toți aceștia consideră ideea de *peccatum originale*, care le-a fost lăsată moștenire, ca fiind pur și simplu absurdă; ca fiind o încălcare a primelor principii logice și etice. Acest fapt este cu atât mai semnificativ cu cât ea nu abandonează fundamentul dogmaticii *ca atare*. Chiar și acolo unde se va mai încerca sprijinirea pe componentele de bază ale dogmaticii, cu puține modificări și reinterprețări, convingerea că omul, prin cădere, și-a pierdut fiecare facultate proprie, că el, fără grația divină, nu ar fi capabil de cunoașterea binelui și a adevărului, va fi respinsă în mod decisiv. De aceea, polemica împotriva lui Augustin străbate această întreagă literatură „neologică“ iar tonul ei va deveni tot mai acut o dată cu trecerea timpului.¹ Chiar și Reimarus accentuează în „scrierea sa defensivă“ că păcatul ar fi în idei, dorințe sau opere, că, de aceea, ar fi atât de legat de conștiința subiectului acțiunii și că n-ar fi transmis pur fizic, de la un subiect la altul. Același lucru este valabil și în cazul mântuirii și al dezvinovățirii: fiindcă pe cât de puțin poate accepta un altul o vină morală pentru mine, la fel de puțin poate el obține pentru mine un merit moral. Cu aceasta, în evoluția internă a protestantismului s-a înfăptuit o cotitură semnificativă. Deoarece, războiul care se reia acum este cel dintre Luther și Erasmus; însă, de acum înainte el va fi soluționat în favoarea acestuia din urmă. Cu aceasta, ruptura profundă între Renaștere și Reformă, între idealul umanist al libertății și demnității umane și teoria constrângerii și a nenorocirii voinței umane, este vindecată. Epoca Luminilor se aventurează din nou să se relaționeze direct cu acele postulate fundamentale de la care a pornit în Renaștere războiul împotriva angajamentelor sistemelor medievale. Prin aceasta, am atins acea concepție despre protestantism în care Hegel, în filosofia sa a istoriei, întrezărește esența și adevărul său propriu-zis. În măsura în care se împacă cu umanismul, protestantismul devine religie a

¹ Exemplele acestei polemici se găsesc în *Predigten* ale lui Jerusalem cât și scrierile sale postume, și în *Autobiografia* lui Semler; pentru mai multe detalii asupra acestei evoluții, vezi Aner, *Theologie der Lessingszeit*, p. 50 și urm., 158 și urm., 223.

libertății. Dacă, în Franța, disputa în jurul dogmei păcatului originar conducea la o delimitare strictă între religie și filosofie, în Germania, putea să se configureze ideea de protestantism astfel încât aceasta să preia într-o manieră nouă motivele ideatice și convingerile fundamentale din care ea s-a născut, astfel încât, renunțând la forma istorică de până acum a protestantismului, să poată valoriza la modul cel mai pur sensul său ideal.¹

2 Ideea de toleranță și bazele „religiei naturale”

O maximă generală care reapare în permanență în diferite forme în cadrul filosofiei Luminilor este aceea că cea mai mare predică în calea cercetării adevărului nu trebuie căutată în deficiențele *cunoașterii*. Fără îndoială că toată cunoașterea noastră se îmbolnăvește din cauza acestor lipsuri, că noi resimțim la modul cel mai dureros nesiguranța și lacunele sale, la fiecare pas din cadrul demersului nostru cognitiv. Însă, această limită nu reprezintă un pericol real atâta vreme cât noi o conștientizăm. Greșelile care survin în cunoaștere vor fi rectificate de ea însăși, pe parcursul evoluției sale imanente; erorile pe care le facem din cauza ei se anulează doar dacă o lăsăm să-și parcurgă traseul liber și degajat. Mult mai profund intervin acele situații în care ne înșelăm, și care nu provin dintr-o simplă insuficiență a cunoașterii, ci își au fundamentul într-o *direcție* inversă a acesteia. Nu de simpla negare, ci de pervertire trebuie să ne fie frică aici. Această pervertire, această întoarcere și falsificare a *etaloanelor* autentice ale cunoașterii survin pe măsură ce încercăm să anticipăm scopul pe care cunoașterea trebuie să-l atingă și să-l fixăm înainte de orice experimentare. Cel mai periculos adversar al cunoașterii nu este îndoiala, ci dogma; nu ignoranța, ci neștiința care nu constituie un adevăr dar care vrea să se impună drept adevăr; aceasta fiind cea care atacă cunoașterea în cel mai profund nucleu al său. Căci, aici nu mai este vorba despre eroare, ci despre amăgire, nu despre o iluzie constituită în mod accidental, ci despre o înșelare a spiritului, constituită ca urmare a propriei lui vine. Această afirmație este valabilă nu doar în ceea ce privește cunoașterea, ci și în ceea ce privește credința. Polul antinomic real al

¹ Vezi pentru aceasta, în special, atât prezentarea lui Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt*, ed. a III-a, München și Berlin, cât și *Renaissance und Reformation (Opere complete, IV, 261 și urm.)*.

credinței nu este necredința, ci *superstiția*: fiind tangentă cu rădăcinile credinței, ea seacă izvorul din care provine religia autentică. De aceea, credința și cunoașterea se confruntă aici cu un adversar comun, iar războiul împotriva acestuia este sarcina primă și cea mai importantă a lor. În privința acestei sarcini, ele pot și trebuie să-și unească eforturile: pe baza acestui front comun, vor ajunge să se confrunte, fapt ce le va permite determinarea limitelor lor.

Bayle este primul gânditor care a reprezentat cu cea mai mare claritate această concepție și care, prin al său *Dictionnaire historique et critique*, a creat marea operă în care toate încercările ulterioare își vor găsi justificarea și îndeplinirea demersului lor. Scepticismul lui Bayle se originează aici, arătându-se în eficiența și în semnificația sa eminentemente pozitivă. „Nu știu dacă n-am putea fi siguri că obstacolele unui bun examen nu se datorează atât faptului că Spiritul este vid de știință, cât aceluia că este plin de prejudecăți.” Aceste cuvinte care se găsesc în articolul *Pellisson* din *Dictionnaire*, ar putea constitui *motto*-ul întregii sale opere. Bayle nu dorește să se lege de *conținutul* credinței – în raport cu acesta, el se abține de la orice critică explicită. Însă, ceea ce el combate foarte intens este acea concepție care, în întemeierea credinței, crede că fiecare mijloc este corect – adevărul și iluzia, convingerea și prejudecata, rațiunea și pasiunea alcătuiesc o mixtură, doar în măsura în care, într-un oarecare sens, pot servi scopului principal apologetic. Prin aceasta, conținutul credinței nu va fi salvat, ci anulat: deoarece, acest conținut poate să existe doar în puritatea sa. De aceea, răul fundamental ce trebuie combătut nu este ateismul, ci idolatria, nu necredința, ci superstiția. Cu această maximă, Bayle a anticipat teza principală a criticii religiei din cadrul enciclopedismului francez. Diderot face în permanență trimitere la acesta. În articolul *Pyrrhonisme* al *Enciclopediei*, el crede că Bayle are puținii egali în arta sa a raționării și că, probabil, nimeni nu a fost atât de chibzuit ca el. Chiar dacă se îndoiește continuu, el procedează într-o ordine metodică; un articol al Dicționarului său ar fi întotdeauna ca un polip viu care se divide într-un alt număr de polipi, toți vii, creați unii din alții. Astfel, și Diderot repetă mereu că superstiția ar însemna o interpretare eronată și o insultă la adresa lui Dumnezeu, fapt mult mai grav decât ateismul; că ignoranța se îndepărtează mai puțin de adevăr decât prejudecata.¹ Vom înțelege în totalitate sensul și conținutul acestei afirmații doar dacă vom reactualiza *premisele* metodice și cognitiv-teoretice pe care ea se bazează. Deja, începând cu primele baze ale

¹ Vezi Diderot, *Lettre sur les sourds et muets* și *Pensées Philosophiques*, sect. XII: „La superstition est plus injurieuse que l'athéisme“.

raționalismului la Descartes, aceste premise ies la iveală în mod distinct. Cunoașterea umană – de la acest fapt pornește Descartes – este înfrântă de numeroase iluzii, însă doar ei îi stă în putere să le opună rezistență și să găsească drumul către adevăr, nlăsându-se sedusă de aceste erori. Iluziile provin pe calea simțurilor sau pe cea a imaginației; însă, eroarea înseamnă o greșeală ce survine în *judecată*; judecata este un act liber al intelectului pentru care doar acesta este singurul răspunzător. Depinde doar de el dacă urmează impulsul simțurilor sau dacă se lasă în voia imaginației, sau dacă refuză amândurora cooperarea. Atunci când datele pe care le are la îndemână pentru a construi o judecată, pentru a ajunge la o certitudine deplină, sunt insuficiente, el poate și trebuie să lase în suspensie decizia sa. Doar atunci când el decide în mod pripit, când trage o concluzie fără a avea toate premisele, ajunge la eroare și incertitudine. Însă, toate acestea nu mai constituie acum simple lipsuri ale intelectului, ci se întâmplă dintr-o vină a voinței. De voință depinde cursul pe care-l va avea cunoașterea; ea deține forța de a o feri de orice divagație, prezentându-i pretenția generală universal valabilă, de a nu judeca niciodată altfel decât pe baza ideilor clare și distincte. Filosofia Luminilor preia acest principiu cartezian, prin acesta, fiind condusă către regula în care Kant a surprins esența propriu-zisă a Iluminismului. „Iluminismul este ieșirea omului din starea de minoritate de care el însuși este vinovat. Minoritatea este incapacitatea de a te servi de propria rațiune, fără conducerea altuia. Această minoritate este vinovată deoarece, cauza ei nu este lipsa rațiunii ci lipsa de decizie și de curaj de a te servi de propria rațiune fără conducerea altuia. *Sapere aude!** Ai curaj să te servești de *propria*-ți rațiune! Aceasta este deviza Iluminismului.”¹ Pornind de la această deviză se explică poziția și valorizarea diferită a Iluminismului față de condițiile particulare din care se poate constitui eroarea. Nu orice greșeală care survine în cadrul cunoașterii este deja o eroare în sine deoarece acele greșeli prin care se exprimă exclusiv o limită a esenței noastre sunt necesare și inevitabile. Cum ar putea Dumnezeu să tragă la răspundere o esență, căreia el însuși i-a stabilit anumite limite de netrecut, pentru că persistă în cadrul acestor limite și nu aspiră la atotcunoaștere? Noi nu suntem răspunzători pentru astfel de delimitări ale cunoașterii. Dimpotrivă, suntem răspunzători pentru iluzia că putem fi singuri și că ne putem aventura, cu o încredere dogmatică, să emitem judecăți despre totalitatea lucrurilor și despre originea lor. De aceea, adevărata necredință

* Îndrăznește să cunoști! (*lat.*) (n. tr.).

¹ *Răspunsul la întrebarea: ce este luminarea?* în Kant, *Werke*, IV, 169.

nu se exprimă prin îndoială ci, mai mult, prin aceasta se exprimă regresul și autosuficiența cunoașterii. Mai mult, îndoiala se manifestă în acea siguranță aparentă care nu poate fi mai mult decât o simplă opinie. Lacunele cunoașterii și însași lipsurile și imperfecțiunile gândirii nu contează, în sens etic și religios, când este vorba despre esența supremă: „autorul naturii“, spune Diderot, „care nu mă va recompensa pentru că am fost un om de spirit, nici nu mă va condamna dacă voi fi fost un prost.“¹ Dimpotrivă, ceea ce contează și ceea ce stă la baza calculului etic, este acea credință „oarbă“ care se opune intenționat oricărei cercetări: fiindcă ea nu numai că limitează conținutul cunoașterii, ci îi anulează în același timp esența, forma și principiul.

De aici ne dăm seama că cerința de *toleranță*, așa cum a fost ea exprimată de filosofia Luminilor, este înțeleasă total greșit atunci când i se dă o interpretare pur negativă. Vizavi de problemele fundamentale religioase, toleranța este cu totul altceva decât recomandarea la relaxare și la indiferență. Doar la câțiva gânditori ne semnificativi întâlnim o formă de apărare a toleranței ce iese în afara unui simplu indiferentism. Însă, în general, domină tendința opusă: principiul libertății credinței și al libertății conștiinței este expresia unei noi forțe religioase pozitive, determinativă și proprie secolului Luminilor. În acesta se pronunță o nouă structură care se oferă conștiinței religioase pentru ca de acum înainte să se afirme în ea clar și sigur. Desigur că această structură putea fi atinsă doar printr-o răsturnare totală a convingerilor și a stabilirii scopurilor religioase. Transformarea decisivă se realizează prin faptul că în locul *patosului* religios care stăpânise secolul trecut, secolul războaielor religioase, apare acum un *etos* pur religios. De acum înainte, elementul religios nu mai trebuie să fie o chestiune de suferință pasivă; el trebuie să izvorască din punctul central al *faptei*, primindu-și de aici determinația sa esențială. Omul nu va fi pur și simplu emoționat de el și copleșit ca de o forță străină; el însuși trebuie să îl înțeleagă și să îl configureze în libertate interioară. Nu o potență supranaturală, nu grația divină produce în el certitudinea religioasă, ci el însuși trebuie să depună eforturi în vederea obținerii ei. Din acest principiu de bază *teoretic* al său rezultă cu o necesitate intrinsecă toate consecințele pe care epoca Luminilor le-a tras și toate cerințele concret practice pe care ea le-a reprezentat. Acum iese la iveală o consecință care la prima privire din perspectiva concepției tradiționale a Iluminismului, trebuie să apară rar și adversă. Dacă există un oarecare predicat prin care se desemnează epoca Luminilor, acesta pare să fie acela că ea este o epocă a *intelectualismului* pur; că ea

¹ *Additions aux Pensées Philosophiques*, XI.

acordă necondiționat primatul conceptualului, pur teoreticului. Însă, în configurația și evoluția idealurilor ei religioase, acest fapt nu se confirmă. Aici domnește mai mult, tendința opusă: deoarece, pe cât de mult aspiră Iluminismul la întemeierea unei „religii în limitele rațiunii“, pe atât de mult, pe de altă parte, el încearcă să se emancipeze independent de *intelect*. Exact aceasta este ceea ce el impută sistemului dogmatic pe care îl combate: faptul că acestui sistem i-a lipsit punctul central al certitudinii religioase, în măsura în care el vedea credința ca și validarea anumitor principii teoretice, dorind să se limiteze la acestea. O astfel de limitare nu este nici posibilă, nici de dorit, deoarece ea ar transforma religia într-o simplă *intenție*, i-ar sustrage acesteia forța sa practică morală. Acolo unde această forță este eficientă și unde își dovedește tăria și autenticitatea sa, acolo este locul unde noi suntem situați în afara tuturor opozițiilor reprezentărilor și conceptelor religioase. Aceste reprezentări și concepte nu pot fi acceptate ca nimic altceva decât ca învelișul exterior în care se prezintă certitudinea religioasă. Ele sunt infinit multiple și contradictorii. Însă, în privința unității religiei nu trebuie să ne pierdem încrederea. Deoarece, diversitatea are în vedere doar semnele sensibile și nu conținutul suprasensibil care își caută în acestea expunerea sa necesar-inadecvată. Iluminismul recunoaște din nou acel principiu pe care, înainte cu trei secole, Nicolaus Cusanus îl încetățenise. Ea se pronunță astfel, la modul cel mai pregnant, pentru identitatea religiei în toată diversitatea riturilor și în totalitatea contrastelor între reprezentări și opinii. În privința Renașterii, punctul său de vedere s-a extins; cu ajutorul acestui principiu, ea încearcă să cuprindă încă un cerc, și mai mare, de fenomene religioase. Deja în lucrarea lui Cusanus, *De pace fidei*, disputa în jurul adevăratei religii nu va fi purtată doar între creștini, evrei și mahomedani. Chiar și păgânitatea, „Tartare“ și „Scythe“ au ridicat pretenția de a participa și ei la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Însă, în secolul al XVIII-lea, înainte de toate, popoarele *Orientului* sunt cele care au pretins recunoașterea convingerilor lor religioase.¹ Leibniz făcuse deja trimitere la cultura chineză; iar Wolff, într-un discurs asupra înțelepciunii lumii chineze, îl preaslăvise pe Confucius drept profetul unei morale pure, așezându-l necondiționat alături de Hristos. Voltaire preia și el, la rândul lui, acest motiv și îl transformă într-o dovadă principală a faptului că nucleul religiei și al moralității ar fi foarte puțin dependent de reprezentările

¹ Asupra semnificației Orientului pentru cultura franceză a secolului al XVIII-lea, vezi Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, 1906.

particulare ale credinței. În *Scrisori persane* a lui Montesquieu, comparația între Orient și Occident nu este făcută în nici un caz în favoarea acestuia din urmă: cercetarea imparțială și critica perșilor descoperă peste tot ceea ce este accidental, convențional în tot ceea ce privește, în concepția țării, ca fiind mai sigur și mai sfânt. Cu aceasta, s-a creat un anumit *gen* literar care de atunci încolo se va afla în slujba criticii și a polemicii. Însă, această polemică nu are în vedere distrugerea, ci vrea să folosească drept mijloc al construcției, deconstrucția. Din strâmtoarea și limitarea dogmei, se aspiră la libertatea unei conștiințe universale a lui Dumnezeu. În *Pensées philosophiques*, Diderot a dat expresie acestui sentiment de bază al epocii. „Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui retrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point.”¹

Războiul dus pentru această extindere a conceptului de Dumnezeu, pe care secolul Luminilor l-a anunțat cu toate forțele sale intelectuale și morale, nu va fi prezentat aici în toate detaliile sale. Trebuie să ne mulțumim cu desemnarea *orientării* sale de bază și reliefarea motivelor sale generale. Armele necesare acestui război fuseseră deja create în secolul al XVII-lea. Din nou vom menționa aici *Dicționarul* lui Bayle care constituie depozitul de muniție al întregii filosofii a Luminilor. În scrierile dedicate anulării Edictului de la Nantes și orientate împotriva lui Ludwig XIV, Bayle începe cu o pretenție specială. El dorește să combată mai întâi recunoașterea libertății credinței și a conștiinței pentru reformati. Însă, prezentarea și întemeierea pe care o dă acestei cerințe iese în afara acestei sarcini. Ea devenise atât de acută încât trezise imediat, în cercul contemporanilor lui, Bayle iritare, găsindu-și în Jurieu unul dintre conducătorii teologi al reformaților, un adversar fanatic. Bayle accentuează expresiv că scrierea lui în care apără libertatea religiei nu trebuie să servească unei singure credințe, ci ea își propune un scop universal, pur filosofic și respectă un principiu comun și valabil pentru fiecare orientare a credinței. Într-un sens pur etic, pe baza criteriilor rațiunii practice, constrângerea va fi respinsă ca fiind absurdă, cu aceasta, dreptul ei religios devenind o dată pentru totdeauna nul. Deoarece, între moralitate și religie nu este

¹ Diderot, *Pensées philosophiques*, XXVI în *Œuvres* (Assézat), I, 138. [„Oamenii au exilat Divinitatea între ei, au surghiunit-o într-un sanctuar: zidurile unui templu îi limitează vederea; ea nu mai există dincolo de ele. Nechibzuți ce sunteți! Distrugeți aceste împrejurări care vă îngustează ideile; eliberați-l pe Dumnezeu; zăriți-l peste tot pe unde este sau ziceți că nu este deloc.” (*fr.*) (n. tr.)]

îngăduit să se constituie nici o diferență radicală. Acolo unde ambele se află în opoziție, unde *Biblia* contrazice vădit conștiința morală, acolo opoziția trebuie astfel soluționată încât conștiința morală să dețină în mod necondiționat primatul. Dacă renunțăm la acest primat, atunci, o dată cu aceasta, respingem și acel *criteriu* al adevărului religios; nu vom mai deține nici un etalon în raport cu care să măsurăm pretenția de certitudine a unei așa-zise revelații și, în cadrul religiei înseși, să putem decide între esență și iluzie. De aceea, fiecare sens literal al *Bibliei* trebuie să fie respins când pronunță o respectare a unei acțiuni care contrazice primele principii ale moralității. În *aceste* principii și nu în simpla mijlocire a sensului cuvântului, se află maximele propriu-zise ale interpretării care nu pot fi date la o parte de „sensul cuvântului“ aparent: „Este mai bine ca dovada criticii și a gramaticii să fie respinsă decât dovada rațiunii.“ De aceea, în calitate de teză a oricărei interpretări a *Bibliei*, trebuie să fie valabil enunțul că o interpretare ce încalcă principiile morale supreme și cele mai sigure, este sortită eșecului: „orice sens literal care conține îndemnul la săvârșirea de crime este fals.“¹ Cu aceasta, se stabilise o maximă regulativă, pe care filosofia Luminilor nu trebuia să o analizeze din punctul de vedere al conținutului, ci doar să o aplice pentru a-și putea atinge scopul esențial. Desigur, însă, că ea mai avea nevoie aici de o soluție pe care a realizat-o pentru prima dată Voltaire. El a adus la lumină comoara care era ascunsă și îngropată sub o masă difuză de erudiție istorică și teologică, în *Dicționarul* lui Bayle. Prin aceasta, principiul *criticii etice a Bibliei*, care în secolul al XVII-lea a fost cu vehemență criticat de învățătura ortodoxă, de cea protestantă și de cea catolică, a fost ridicat la rangul de bunul general intelectual al epocii. Pe când Voltaire, mai târziu, în anul 1763, reconsideră acest război în al său *Tratat despre toleranță*, el o face cu sentimentul sigur al unei victorii. Noi trăim într-o epocă – spune el – în care rațiunea, pe zi ce trece, pătrunde în cele mai mari palate, cât și în sertarele cetățenilor și ale negustorilor. Această trecere nu poate fi împiedicată: fructele rațiunii trebuie să ajungă la maturitate deplină. Reconsiderarea trecutului, adâncul respect în fața tradiției nu trebuie să ne împiedice să ne împrăpiem aceste fructe. Spunem asta deoarece principiul de bază al lumii spirituale spune că doar astfel ea poate exista și că noi o putem re-crea zilnic. „Timpul trecut este ca și cum n-a fost niciodată. Trebuie să pleci întotdeauna din punctul în care te afli și din acela unde au ajuns națiunile.“ Acest cuvânt sintetizează toate convingerile și

¹ Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile: contrains les d'enter*; *Œuvres diverses*, A la Haye, 1727, II, 367, 374.

tendențele intelectuale. *Tratatul despre toleranță* al lui Voltaire este excepțional și prin faptul că el abordează problema cu o onestitate și cu o obiectivitate care cu greu se mai găsesc în alte scrieri ale lui pe teme religioase. Aici, unde are în față un scop concret, bine determinat căruia vrea să-i servească, unde combate reluarea proceselor împotriva lui Jean Calas, stilul lui primește o rigiditate și o forță specială. El refuză acum orice ironie, renunță mai mult ca niciodată la diversiunile polemice. Etosul personal, ce se află în spatele tuturor insultelor satirice ale lui Voltaire, n-a avut niciodată o expresie atât de pură și de puternică ca în această scriere de bătrânețe. Toleranța, pe care fanaticii religioși au îndrăznit să o desemneze drept eroare periculoasă și cerință monstruoasă, va fi acceptată de Voltaire drept partea moștenită propriu-zisă, drept cerința de bază a rațiunii (*l'apanage de la raison*). Ea nu înseamnă o cerință singulară ce va fi ridicată din partea filosofiei, ci mai mult, exprimă principiul acesteia, conținând esența și fundamentul său de drept. Și tocmai în acest fundament, filosofia și religia devin surori. Dacă astăzi timpul războaielor religioase este depășit, dacă evreul, catolicul, luteranul, greul, calvinistul, convertitul, socianianul, trăiesc frățește împreună și servesc în același fel binelui întregului, este o realizare a *filosofiei* și cel mai mare triumf al ei. „Filosofia, numai filosofia, această soră a religiei a desarmat mâinile pe care superstiția le însângerase atâta vreme. Și spiritul omenesc, trezit din beția lui, s-a mirat de excesele în care îl târâse fanatismul.”¹ Bineînțeles că mai există destui fanatici, dar să lăsăm doar rațiunea să acționeze și ea va vindeca încet dar sigur răul. „Ea este blândă, ea este umană. Ea ne învață să fim indulgenți și să distrugem discordia. Ea întărește virtutea și face să existe supunere față de legi, în loc de a o obține doar prin constrângere.”

Din toate acestea rezultă că etaloanele pur intelectualiste vor fi resimțite tot mai mult ca fiind insuficiente. Valoarea de adevăr a religiei nu poate fi stabilită în funcție de criterii pur *teoretice*, asupra *valorii* ei nu se poate decide pur abstract și independent de *influența* ei morală. Fabula inelului a lui Lessing se anunță: adevărul ultim și cel mai profund al religiei nu se mai poate demonstra din exterior, ci doar din interior. Fiecare demonstrație, fie ea empirică, prin fapte istorice, fie ea logico-metafizică, prin argumente abstracte, este insuficientă: deoarece religia *este*, în cele din urmă, doar *produs*, *influență* și această ființă esențială a sa se poate înfăptui doar prin convingere și faptă. În aceasta constă piatra de încercare a autenticității fiecărei religii.

¹ Citat după Voltaire, „Tratat despre toleranță cu prilejul morții lui Jean Calas”, în *Povestiri*, trad. Al. Philipide, Editura de Stat, București, 1949, p. 292.

Diderot se folosește de acest argument principal și fundamental pentru a demonstra primatul religiei naturale asupra tuturor religiilor „pozitive“. El pornește de la faptul că nu se poate ajunge la o decizie directă cu privire la competența religiilor particulare istorice deoarece fiecare își atribuie superioritatea pe baza căreia aspiră la o respingere dogmatică a tuturor celorlalte convingeri. Însă, această negativitate pură are totuși limita ei. Fiecare religie se comportă față de alta exclusivist dar nici una dintre ele nu poate și nu vrea să nege relația cu religia naturală. Aceasta constituie baza la care fiecare dintre religii se simte conexasă și de care nu vrea să se detașeze niciodată. De aceea, dacă orientăm întrebarea înspre învățăturile particulare de credință cărora celelalte le acordă doar locul *al doilea* din cauza supremației lor, se va aștepta din partea lor un răspuns unanim. Toate religiile, cel puțin, nu vor acorda acest al doilea loc unei anumite religii pozitive, ci exclusiv religiei naturale, cu aceasta, pentru criticul pur filosofic, disputa fiind rezolvată. El știe acum unde să caute universalitatea și eternitatea reală: „tot ceea ce a avut un început, va avea într-o zi și un sfârșit; și invers, ceea ce nu s-a născut, nici nu se va scurge. Iudaismul și creștinismul au avut un început și nu există nici o religie pe pământ a cărei datare să nu fie cunoscută, cu excepția religiei naturale. Ea singură nu se va sfârși niciodată, în timp ce toate celelalte vor înceta să existe.“ Evrei și creștini, mohamedani și păgâni, toți sunt doar eretici și schismatici în raport cu religia naturală. Doar această religie este capabilă de o atestare reală deoarece adevărul religiei naturale se raportează la cel al religiilor revelate la fel cum eu raportez dovada pe care eu însumi mi-o dau cu o dovadă pe care am primit-o de la alții, așa cum compar ceea ce simt nemijlocit în mine cu ceea ce m-au învățat alții. „Eu găsesc în mine acea dovadă scrisă cu degetul lui Dumnezeu. Oamenii superstițioși au consemnat această dovadă în pergament și în marmură; eu o port în mine și o găsesc întotdeauna aceeași. Aceasta se află în afara mea și se schimbă în funcție de regiune și de climă. Pe prima și-o împropiază oamenii de cultură și barbarii, creștinii și păgânii, filosofii și poporul, învățații și ignoranții, bătrânul și copilul; a doua dezbină pe tată și fiu, înarmează oamenii împotriva oamenilor, stabilește ura între înțelepți și neștiutori.“ Însăși obiecția că religia naturală, în calitate de cea mai veche, trebuie să fie și cea perfectă, nu corespunde. Nu ea trebuie să fie originarul din punct de vedere temporal, autenticul și adevărul – nu ea trebuie să fie „apriori“-ul tuturor religiilor? Dacă acceptăm ideea evoluției și a perfecțiunii, atunci răspunsul la întrebare nu va fi în favoarea unei religii singulare pozitive și a principiilor sale de credință. Dacă așa stau

lucrurile, atunci de unde avem noi certitudinea că ne aflăm deja la *sfârșitul* acestei evoluții? Dacă legea naturală s-ar perfecționa prin cea mozaică, și cea mozaică prin cea creștină, atunci aceasta de ce să nu fie perfectibilă printr-o alta pe care Dumnezeu nu ne-a revelat-o până acum?¹ În aceste afirmații extrase din scrierea lui Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle*, observăm de fapt motivele de bază lessingniene. Tot la Lessing face trimitere și distincția strictă pe care Diderot o face între argumente raționale și argumente istorice, cât și tonul acut cu care el accentuează că dovezile pur factice, pe cât de sigure pot părea că sunt, nu pot atinge niciodată un grad de siguranță astfel încât să poată servi drept baze pentru dovada adevărilor universale și necesare.² Prin toate acestea, forța *argumentelor* pur teoretice ale existenței lui Dumnezeu, pe care teologia și metafizica secolului al XVII-lea își fundamentaseră sistemele, va fi tot mai mult zdruncinată. Centrul certitudinii religioase va fi situat într-un loc unde el, pentru astfel de argumente, nu va fi nici accesibil, nici nu le va indica.

În toată multiplicitatea încercărilor de fundamentare, evoluția *deismului englez* arată, în esență, aceeași tendință de bază. Deismul începe ca sistem *riguros-intelectualist*. El vrea să excludă din religie misterele, minunile și enigmele și să o așeze în lumina clară a cunoașterii. Deja prin *titlu* lucrarea lui Toland, *Christianity Not Mysterious* (1696), desemnează motivul care va apare de acum înainte în mișcarea deistă. Înainte de toate, semnificația *filosofică* a deismului constă în faptul că, deja prin *problematizarea* sa, valorizează un nou principiu. El pornește de la faptul că întrebarea asupra *conținutului* credinței nu poate fi detașată de cea asupra *forme*i acesteia, că ambele întrebări pot fi soluționate doar împreună. Deci, întrebarea care se va pune aici nu va fi orientată exclusiv spre conținutul de adevăr al dogmelor, ci spre genul de certitudine religioasă *ca atare*. În acest punct, Toland crede că își poate găsi sprijinul în Locke, crede că poate introduce nemediat conceptele fundamentale și principiile teoriei cunoașterii a lui Locke în problematica religiei, aplicându-le acesteia. Deoarece, ceea ce are valoare în general în cunoaștere, trebuie să corespundă, în particular, și cunoașterii de tip religios. Locke definise actul cunoașterii, în general, prin faptul că el semnifică o conștientizare a unei concordanțe sau nonconcordanțe între idei. De aici rezultă că, deoarece, cunoașterea conform esenței ei presupune o *relație*, atunci înainte de toate, *membrii* relației trebuie să fie dați conștiinței într-o formă oarecare

¹ Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle*, IV, XVIII, XXV și urm.

² Vezi Diderot, *Introduction aux grands principes* și răspunsul lui Diderot la obiecțiile împotriva acestei lucrări, *Œuvres*, ed. Naigeon (1798), I, 350.

și clar concepuți de aceasta. Fără o astfel de înțelegere a *fundamentului* relației, aceasta își pierde orice sens și semnificație. Însă, după Toland, cu această reflexie pur metodică, este deja dat un principiu esențial și o limită necesară pentru *obiectele* credinței religioase. Transcendența absolută a acestor obiecte este respinsă deoarece, cum ar putea conștiința noastră, care se cunoaște pe sine, crede în sine și judecă, să se orienteze către un obiect, când acesta nu se *actualizează*, când nu se reprezintă printr-un fenomen oarecare? Însă, „iraționalul“, ceea ce iese în afara tuturor forțelor umane de înțelegere nu admite o asemenea „actualizare“. De aceea, despre el se poate spune tot atât de puțin *că* este, pe cât de puțin se poate determina *ceea ce* este. Obiecția că am putea fi asigurați de *existența* unui lucru, fără a-i cunoaște nici măcar un predicat, fără a putea exprima ceva despre *natura* sa, nu corespunde. Dacă un astfel de mod de cunoaștere ar fi posibil, ce *semnificație* religioasă i s-ar putea atribui? Dacă credința în sine nu devine perfectă, zadarnică și absurdă, atunci și obiectul ei trebuie să aibă un oarecare sens; aceasta înseamnă că obiectul trebuie să conțină în sine determinații sigure care permit o „înțelegere“. De aceea, misteriosul, înțelegerea ieșirii de sub o anumită influență îi rămân străine atât credinței cât și cunoașterii. „Poate cineva să-și alocе dreptul că ar deține o cunoaștere infailibilă, că în lume ar exista un *Blictri*, în timp ce nu ar putea să spună nimic despre ce ar fi de fapt un *Blictri*?“¹ Din toate acestea rezultă pentru Toland că misterele nu ar putea exista într-un sens absolut, ci doar într-unul relativ. Cu aceasta, noi desemnăm un conținut care este inaccesibil unui anumit gen de înțelegere, drept unul care se află în afara tuturor posibilităților de înțelegere. În ceea ce privește *cuvântul* „mister“, explică Toland, el ar fi însemnat la origine o teorie care nu era contra rațiunii, ci care închidea în sine un adevăr cunoscut dar care, din anumite motive, trebuia să rămână ascuns și inaccesibil unei anumite părți a omenirii. Astfel, după componentele lor specifice, conceptul de „revelație“ nu poate fi separat de cel al religiei naturale. Ceea ce le separă nu este conținutul a ceea ce se relevă, ci modul în care se relevă. Revelația nu constituie o bază propriu-zisă a certitudinii; ea este doar o formă specifică a *împărtășirii* unui adevăr, a cărui întemeiere și atestare trebuie căutate în rațiune.

Inclusiv Tindal pornește de la acest principiu fundamental în lucrarea sa, *Christianity as Old as the Creation* (1730). El accentuează că religia naturală și religia revelată nu se diferențiază în substanța lor, ci doar în modalitatea prin care ele sunt făcute cunoscute: una este manifestarea internă, cealaltă,

¹ Toland, *Christianity Not Mysterious*, pp. 12, 128.

manifestarea externă a voinței unei esențe infinit înțeleaptă și bună. Însă, pentru a o concepe la modul real, trebuie să eliberăm o astfel de esență de toate limitele antropomorfe. Dacă ar include în sine o anumită parte a esenței și a domniei sale, sau dacă ambele ar folosi doar unui singur timp și unui singur popor, ar însemna o „îngrădire“ neinteligibilă în ea. Așa cum Dumnezeu este în permanență același și cum natura umană este una în sine și neschimbătoare, tot așa, revelația trebuie să-și reverse lumina în egală măsură în toate părțile. Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu dacă și-ar ascunde în sine natura, dacă ar lumina doar o parte a omenirii și pe cealaltă ar lăsa-o în întuneric. De aceea, criteriul cel mai important pentru stabilirea autenticității revelației, poate consta doar în generalitatea sa; în grandoarea ei față de toate limitele spațiale și temporale. Creștinismul este adevărat în sensul că satisface această condiție fundamentală. El există în măsura în care nu este relaționat unui anumit timp sau spațiu, fiind la fel de vechi precum lumea. În funcție de conținut, între legea naturală și legea creștină, nu există opoziție. Legea creștină nu vrea să fie nimic altceva decât o reproclamaire a ceea ce a fost scris mai înainte. Însă, o astfel de proclamare (*a republication of the Law of Nature**) este dată omului, înainte de toate, în cunoașterea elementului moral. În aceasta constă revelația propriu-zisă și infailibilă ce le depășește pe toate celelalte prin valoare și certitudine. Procedând astfel, Tindal pătrunde spre acea determinare conceptuală a religiei care mai târziu a putut fi reluată de către Kant în scrierea sa, *Religia în limitele rațiunii*. Pentru Kant, religia este cunoașterea datoriei noastre ca imperative divine; ea constă în faptul că se pornește de la normele morale generale și accesibile, pentru a le raporta imediat la un autor divin și pentru a le vedea drept exprimări ale voinței acestuia. Și în cadrul evoluției deismului englez, punctul de greutate este deplasat acum de pe poziția *intelectualului* pur, pe cea a „rațiunii pure practice“: în locul deismului pur „constructiv“, apare acum deismul „moral“.¹

Influența extraordinară pe care deismul englez a exercitat-o asupra întregii vieți spirituale a secolului al XVIII-lea, se bazează în esență pe această cotitură. Dacă luăm în considerare conținutul său pur teoretic, intensitatea acestei influențe pare greu de înțeles. Spunem asta deoarece, printre reprezentanții

* O nouă publicare a legii naturii (*engl.*) (n. tr.).

¹ Asupra particularităților acestei evoluții, vezi prezentarea lui Leslie Stephen, *History of English Thought on the Eighteenth Century*, 2 vol., ed. a II-a, Londra, 1881; vezi și Troeltsch, articolul „Deismus“, *Opere complete*, IV, p. 429 și urm. Și Hermann Schwarty, articolul „Deismus“, în *Lexicon pedagogic* (Velhagen și Klassing).

acestei orientări nu se află nici un gânditor profund – iar deducțiile pur teoretice pe care se bazează desimul pentru apărarea concepției sale sunt adesea chestionabile, nefiind finalizate. Mai mult decât toate aceste deducții, au influențat convingerea deismului, dorința sa de adevăr și onestitatea morală cu care acesta se raporta la critica dogmelor. Aici se află de fapt forțele sale interne dinamice. Deja Bayle, care se află la începutul mișcării deiste, a cunoscut acest lucru și pe baza acestei cunoașteri, a profețit *etosului* deismului victoria. „Epoca noastră – spune el în scrierea lui împotriva anulării Edictului de la Nantes – este împânzită de spirite libere și de dești. Acest fapt ne uimește. Eu mă mir însă și mai mult că nu există și mai mulți, având în vedere devastările produse de religie în toată lumea și distrugerea oricărei moralități, consecința inevitabilă a devastărilor, deoarece ea, pentru prosperitatea sa în timp, favorizează toate nelegiuirile imaginabile: crima, hoția, exilul și orice activitate bazată pe putere: crima care are drept urmare un număr imens de alte oribileități precum ipocrizia, calomnia sacramentelor etc.”¹ Deismul provine din întoarcerea internă de la spiritul specific perioadei secolilor trecute în care s-au purtat războaie religioase. Acestea au trezit în el nostalgia profundă după acea *pax fidei**, sperată și promisă de Renaștere, însă nicăieri atinsă. Adevărul și esența lui Dumnezeu pot să ne devină accesibile doar în starea de pace a credinței, și nu în cea conflictuală. Aceasta este convingerea deistă generală: Dumnezeu este o esență prea bună – argumentase deja Bayle – să poată fi autorul unei opere atât de perisabile, așa cum religiile pozitive poartă în sine sămânța războiului, a măcelurilor și a nedreptăților. Acest motiv a fost semnificativ și în Germania, datorită pătrunderii neconținute a deismului. În istoria spiritului german din secolul al XVIII-lea se poate urmări, deceniu cu deceniu, intensificarea mișcării deiste. Bibliografiei și recenziilor critice ale literaturii „liber-cugetătorilor englezi”, le vor fi alocate în revistele vremii o secțiune specială.² Firește, în Germania, războiul pentru dreptul „religiei naturale” și pentru raportul dintre rațiune și revelație nu a avut aceeași amploare ca în cercurile culturale franceze. Deoarece, el întâlnește aici un alt adversar. Nu se mai află față în față exclusiv ortodoxia și ierarhia bisericească, care prin autoritatea lor și prin pretenția lor necondiționată de dominare asipirau la înfrângerea mișcării libere a

¹ Bayle, *Commentaire philosophique; Œuvres Diverses*, p. 367.

* Pacea credinței (*lat.*) (n. tr.).

² Pentru mai multe detalii asupra extinderii deismului în Germania, vezi Hettner, *Literaturgesch. D. achtzehnt. Jahrhunderts*, ed. a III-a, vol. III, 264 și urm.

gândirii, ci sarcina care se pune a aici consta în destinderea unui sistem religios care purta în sine germenul unui nou mod de gândire. Filosofia lui Leibniz acționează în Germania ca un mediu spiritual în cadrul căruia se înfăptuiesc și structurile ideatice religioase. Acest mediu poate să cuprindă inclusiv cele mai puternice opoziții și poate să le concilieze. Tendința fundamentală a gândirii leibniziene, tendința spre „armonie“, rămâne și aici vie. În sistemul lui Christian Wolff, nu se ajunge nicăieri la o scindare între conținutul credinței și al cunoașterii, între revelație și rațiune. Mai mult, drepturile amândurora trebuie cântărite cu grijă și delimitate cu exactitate. Mai mult, ca și la Locke și Leibniz, *iraționalitatea* conținutului credinței va fi contestată. Însă, nicăieri nu se va afirma că acest conținut ar fi produs *doar* de rațiune, neconținând în sine nici o componentă *supra-rațională*. Rațiunea și revelația rămân recunoscute ca fiind cele două izvoare originare ale cunoașterii. Ele nu trebuie să intre în conflict, ci să se completeze, iar datorită acestei completări să ia ființă sensul unitar al adevărului religios. Deci, aceste două forțe nu trebuie să fie concurente, ci să se relaționeze astfel încât concordanța lor să fie evidentă. De aceea, în cadrul școlii wolffiene, rămâne încă spațiu pentru o ortodoxie care nu poate fi zdruncinată de conținutul esențial al credinței în revelații, chiar dacă forma în care s-a oferit această credință s-a transformat treptat și pretenția și metoda demonstrației au ajuns treptat la o valoare tot mai puternică.¹ Orientarea „elementului nou“ teologic în Germania, „neologia“, reprezentată de Semler, Sack, Spalding, Jerusalem și alții, iese desigur imediat în afara acestui rezultat. Ea nu mai servește rațiunea doar pentru sprijinul și dovada formală a unui conținut de credință dat și asigurat prin alte origini, ci, prin intermediul rațiunii, ea vrea să *determine* acest conținut. Ea îndepărtează din dogmă toate părțile componente care nu au fost obținute pe baza acestei determinări și încearcă să le demonstreze, prin cercetări istorice ale dogmelor, ca fiind adaosuri străine la credința pură originară. Prin aceasta, *numărul* revelațiilor va fi cu mult redus, în timp ce *conceptul* de revelație ca atare rămâne încă neatins. Însă, el va fi utilizat acum doar pentru a asigura și a sancționa acele adevăruri care iluminează însăși rațiunea și care sunt în deplină conformitate cu aceasta. Demonstrația în sens strict, argumentarea silogistică va fi înlocuită tot mai mult cu *dovada empirică* pură care nu își caută fundamentul

¹ Vezi Troeltsch, articolul „Aufklärung“, *Ges. Schriften*, IV, 370 și urm. Pentru orientarea vechilor wolffieni, vezi lucrările lui Canz, *Usus Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in Theologia* (1733) și *Philosophiae Wolffianae consensus cum Theologia* (1735).

în faptele istorice, ci în certitudinile pure interioare. „Experiența mea este dovada mea“, spune Jerusalem – și experiența esențială pe care trebuie să se bazeze dovada religiei este pentru el acea pace a sufletului care ne însuflețește mai mult decât rațiunea și pe care rațiunea, în calitate de simplă facultate teoretică, nu o poate asigura singură.¹ Autoritatea fiecărei instanțe chipurile, „obiectivă“, este, cu acest apel la subiectivitate ca singurul principiu al certitudinii religioase, respinsă; iar acum mai trebuie făcut doar un singur pas pentru a ridica această pretenție în mod explicit. Raționalismul teologic târziu a făcut acest pas. El a pretins ca întreg conținutul credinței să se prezinte înaintea forumului rațiunii și a explicat revelația, ca izvor de cunoaștere, ca fiind indispensabilă. Cu aceasta, pretenția fundamentală a deismului a pătruns și în teologie, învingând rezistența acesteia. Când Sack explicase că revelația ar fi „luneta rațiunii“, fără de care ea nu ar putea surprinde adevărurile religioase, Reimarus i-a putut obiecta că și această comparație are limitele ei. Astfel, așa cum în domeniul percepției sensibile, organele perceptive nu ar putea fi indispensabile, cum o lunetă sau un microscop ar fi inutil fără darul natural al văzului, tot așa ar trebui, în domeniul spiritual, să fie măsurată fiecare cunoaștere în raport cu forțele de bază naturale ale spiritului.²

Astfel, în cele din urmă, mișcarea deistă dădămasse toate digurile și zidurile care i-au fost puse în față. În pofida încordării tuturor forțelor și în pofida literaturii polemice și apologetice care se intensifica de la an la an, se pare că victoria ei definitivă nu a ținut prea mult. Însă, sistemul amenințat al ortodoxiei primește acum un nou ajutor, neașteptat. Unul dintre cei mai înverșunați adversari ai acestui sistem, devine în *acest* punct, în mod surprinzător, susținător al lui. Nu dogmatica teologică, ci *scepticismul* filosofic radical a fost cel care a învins atacurile deismului și a stopat înaintarea sa. Cu toată forța simțului logic, în Anglia, Samuel Clarke a făcut încă o dată încercarea de a proteja întregul conținut al învățăturii creștine și de a-l deduce în mod pur

¹ Asupra evoluției „neologiei“ în Germania, vezi Aner, *Theologie der Lessingszeit*, Halle, 1929. Pentru relațiile istorice, sunt interesante în special cele ce există între „neologii“ germani ai secolului al XVIII-lea și cei ai filosofiei religiei engleze din secolul al XVII-lea. Conceptul de „experiență religioasă“, așa cum apare de exemplu la Jerusalem, este prefigurat în special de gânditorii Școlii de la Cambridge. Pentru mai multe detalii, vezi scrierea mea, *Die Platonische Renaissance in England...*, p. 19 și urm.

² Vezi Reimarus, „Cuvânt înainte“ la al său *Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*.

din principiile universal valabile.¹ Acest simț a fost admirat de însuși Voltaire. În a sa *Lettre sur les Anglais*, el îl consideră pe Clarke ca fiind o adevărată „mașină de gândire“ (*une vraie machine à raisonnements*), care s-ar fi constituit pornind de la cele mai complicate sarcini.² Chiar și mai târziu Voltaire a continuat să-l aprecieze pe Clarke: în *Traité de Métaphysique* el va fi așezat alături de Locke, în calitate de unul dintre primii „artiști ai rațiunii“.³ Însă, toată această risipă de dovezi logice se pare că nu afectează deismul, pare că mai degrabă reliefează slăbiciunile învățăturii ortodoxe. În apărarea „epocii liber-cugetătorilor“, Anthony Collins remarcă ironic că nimeni nu s-a îndoit de existența lui Dumnezeu până când Clarke nu a încercat să o demonstreze.⁴ Totuși, ceea ce nu au reușit logicienii și metafizicienii, au reușit adversarii radicali ai oricărui dogmatism logic și metafizic. Hume a fost cel care a pus deismul sub semnul unei noi întrebări și care, prin această întrebare, l-a schimbat radical. Pentru a întemeia conceptul său de „religie naturală“, deismul pornește de la premisa că peste tot există o aceeași „natură umană“, înzestrată cu anumite cunoștințe de bază atât teoretice cât și practice. Însă unde găsim noi această natură umană? Este ea un dat empiric sau poate nimic mai mult decât o simplă ipoteză? Nu cumva infirmitatea majoră a deismului constă în faptul că el crede în această ipoteză, ridicând-o la rangul de *dogmă*? Critica lui Hume vizează tocmai această dogmă. Hume nu contestă deismul nici din perspectiva rațiunii, nici din cea a revelației, ci vrea să-l raporteze exclusiv la etaloanele experienței, ale cunoașterii pure a *stărilor de fapt*. Astfel, el ajunge la concluzia că impunătoarea clădire a deismului are picioare din argilă, are o bază fragilă. Deoarece, acea „natură umană“, pe care el dorea să întemeieze religia naturală, nu constituie o realitate, ci o simplă ficțiune. Empiria ne arată această natură umană într-o altă lumină decât aceea în care ne-o arătau toate încercările constructive deiste. Vom conștientiza că ea nu este o comoară de cunoștințe de bază, de adevăruri apriorice, ci o aglomerare de instincte; că nu este un cosmos, ci un haos. Pe cât de profund concepem natura oamenilor și pe cât de real vrem să o descriem, pe atât de mult se

¹ Vezi Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, 1705–1706.

² Vezi *Lettre sur les Anglais*, VII; *Œuvres*, XXVI, 33 și urm.

³ *Traité de Métaphysique*, cap. II; *Œuvres*, XXXI, 20 și urm.

⁴ Collins, *A Discourse of Freethinking Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Freethinkers*, Londra, 1713; mai multe detalii vezi la Leslie Stephen, *op. cit.*, I, 80.

desprinde de ea aparența „raționalului“ și a ordonatului. Deja în domeniul reprezentărilor noastre teoretice, Hume ajunsese la această consecință. Noi obișnuim să vedem „principiul rațiunii suficiente“ drept principiu al cunoașterii noastre teoretice și credem că el este cel care împrumută cunoașterii noastre contextul și stabilitatea sa intrinsecă. Însă, la o analiză mai minuțioasă a conceptelor, această pretenție se anulează. Aceasta se întâmplă pentru că însuși conceptul de temei, care ar trebui să certifice autenticitatea cunoașterii noastre, nu poate dovedi pentru sine un fundament obiectiv. El nu deține o evidență nemijlocită și nici o semnificație și necesitate apriorică. El însuși nu este decât un produs al jocului reprezentărilor noastre, care nu se relaționează după principii obiectiv raționale, ci urmează exclusiv jocul imaginației, supunându-se legilor ei mecanice. Într-o și mai mare măsură, același lucru este valabil și în privința reprezentărilor noastre *religioase*. Conținutul lor aparent obiectiv, sensul lor sublim, devin o aparență în momentul în care noi ne întoarcem la originile lor propriu-zise, în momentul în care actualizăm modul devenirii și constituirii lor. La baza lor nu descoperim nici un conținut originar speculativ, nici unul originar etic. Ceea ce a produs reprezentările lui Dumnezeu nu este nici intuiția primelor principii ale existenței și a cauzei ordinii lumii, nici devotamentul față de o esență de o înțelepciune și bunătate infinită. Astfel de meditații pur „filosofice“ nu au nici o putere asupra mulțimii. Omul nu a început ca filosof și faptul că el va sfârși ca filosof, este doar o speranță iluzorie și nefondată. El nu se află sub stăpânirea unei „rațiuni“ abstracte, ci se află sub dominația instinctelor și pasiunilor sale. Din acestea nu numai că se nasc primele reprezentări religioase, ci, de fapt, aici se originiază ele. Reprezentările religioase nu sunt produsul ideii, al voinței morale, și nu din acestea se hrănesc ele. Mai mult, afectele de speranță și teamă sunt cele care au condus pentru prima dată omul spre credință și care îl mențin în aceasta. Aici pătrundem de fapt în stratul originar propriu-zis al religiosului. Religia nu are nici un fundament logic, nici unul etic, ci are exclusiv o cauză antropologică. Ea provine din frica față de puterile supranaturale și din dorința oamenilor de a se supune acestora. Alături de aceasta, angrenajul vieții noastre religioase este dominat și de jocul pasiunii și al imaginației. Superstiția, teama față de demoni reprezintă adevăratele origini ale reprezentării lui Dumnezeu. Și să nu credem că putem contesta această consecință, făcând trimitere la religiile supreme, pur „spirituale“ care s-ar ridica cu mult deasupra acestor începuturi ale reprezentărilor „primitive“ ale lui Dumnezeu. Chiar și acest argument va fi distrus dacă în loc să vedem religia în reinterprețarea ei

rațională și în veștmântul ei idealist, o vedem în *realitatea* ei empirică simplă. Astfel, de la începutul și până la sfârșitul religiei, de la depresiunile ei și până la cele mai înalte vârfuri ale sale, rezultă mereu aceeași imagine. Aceleași forțe fundamentale psihologice, care domneau asupra primei constituirii a religiei, îi determină și cursul ulterior, rămânând vii pe parcursul întregii sale evoluții. Superstiția ia o altă formă, mult mai rafinată: însă, prin aceasta, esența ei nu se va schimba. Dacă îndrăznim să înlăturăm vălul cuvintelor, al conceptelor abstrace, al reprezentărilor morale, în care religiile „supreme“ se învăluie, vom observa că structura religiei este peste tot aceeași. *Credo quia absurdum* își dovedește aici vechea sa forță. Poate să existe și o altă absurditate logică decât dogma transsubstanțialității? Există ceva perisabil din punct de vedere etic, mai dăunător societății umane decât preceptele religiilor pozitive? Ceea ce distinge religia „superioară“ de cea inferioară este doar faptul că, în aceasta, alături de speranță și teamă, apare un al treilea motiv care provine din finețea intelectuală, însă care, în sens pur etic, semnifică mai degrabă o revocare decât un progres. Este vorba despre motivul *măgulirii* care face ca oamenii să ridice zeii deasupra oricărui standard de perfecțiune pământească și să le atribuie mereu doar predicate sublime. Însă, dacă privim lucrurile mai de aproape și dacă în loc să chestionăm *reprezentările* umane, chestionăm *comportamentul* uman, vom vedea că, neținând seama de toată această premărire spirital-morală, totul rămâne așa cum a fost. Dumnezeu bun, înțelept și drept al creștinismului devine, în imaginea pe care i-a schițat-o calvinismul, un tiran tot atât de cumplit, perfid și condus de bunul său plac, de care doar o religie primitivă se putea speria și pe care îl putea vencia în același timp. Așadar, teama de demoni se află la baza tuturor reprezentărilor religioase superioare – astfel, ca nu a devenit mai bună prin faptul că nu s-a mai aventurat adesea să se exteriorizeze și prin faptul că a sperat cu ipocrizie să ascundă față de sine însăși și față de altele toate infirmitățile pe care le etalează în mod naiv religia primitivă.¹

Aceasta este „istoria *naturală* a religiei“, așa cum Hume o desemnează și prin care înlătură o dată pentru totdeauna conceptul deist de „religie naturală“, crezând că îl cataloghează drept simplu vis filosofic. Astfel, însăși filosofia era cea care acum eliberase sistemul credinței în revelație de cel mai periculos adversar al ei. Însă, secțiunea pe care a făcut-o cel mai ascuțit cuțit al analizei lui Hume, a devenit și pentru acest sistem o secțiune fatală. Atât față de religia revelată, cât și față de cea naturală, scepticismul deține ultimul cuvânt.

¹ Vezi Hume, *The Natural History of Religion*, secț. I și urm., secț. VI, XIII–XV.

„Ce privilegiu are rațiunea umană că se ridică la cunoașterea esenței supreme și că este în stare, pornind de la operele vizibile ale naturii, să deducă un principiu atât de sublim ca cel al supremului creator! Însă, să considerăm și reversul medaliei. Să urmărim evoluția religiei la majoritatea popoarelor și aproape în toate timpurile; să cercetăm principiile religioase care realmente au domnit în lume. Cu greu vom putea fi convinși asupra faptului că ele au fost altceva decât halucinații produse de febră ale bolnavilor... Nu mai există nici o absurditate teologică atât de mare care să nu fi fost apărută până acum de oameni inteligenți și cu o bogată cultură spirituală; nici o ordonanță religioasă atât de riguroasă care să nu-și fi găsit adepții printre oamenii cei mai sensibili... Întreaga lume este o enigmă, un mister inexplicabil. Îndoiala, incertitudinea, abținerea de la a face judecăți, constituie singurele rezultate la care ne poate conduce cea mai atentă și mai minuțioasă analiză a acestei probleme. Însă, slăbiciunea rațiunii umane este atât de mare și contaminarea cu opinii generale este atât de puternică încât această îndoială conștientă și metodică abia se poate menține, dacă noi, extinzându-ne perspectiva, nu opunem o superstiție alteia și pe ambele, în disputa lor, nu le negăm – în timp ce noi înșine, aflați în mijlocul acestui crâncen război, să ne sustragem lui și să ne refugiem pe câmpiile liniștite, chiar dacă obscure ale filosofiei.“¹

Drumul pe care Hume îl străbate până la capăt nu este drumul secolului al XVIII-lea. Acest secol credea prea mult în forța rațiunii ca să poată să renunțe la ea în acest punct important. El nu vroia să se lase în seama îndoielii, ci să insiste până când va ajunge să ia o decizie clară și sigură. Astfel, în cadrul istoriei spiritului a secolului al XVIII-lea, tratatul lui Hume despre „istoria naturală a religiei“, a rămas o apariție unică. Totuși, mai rămâne o cale posibilă care nu ar conduce la acea distincție tranșantă între rațiune și experiență, așa cum s-a întâmplat în cadrul teoriei lui Hume, ci care se pare că relaționează și conciliază pretențiile amândurora. Conceptul abstract de „religie naturală“ trebuia să fie „umplut“ cu un conținut determinat pentru a putea opune rezistență atacurilor sceptice, orientate împotriva lui. El nu mai trebuia să rămână o simplă *pretenție*; trebuia să se arate cum, ceea ce el vrea și afirmă, are locul său în cadrul vieții *reale* a religiei. Nu din perspectiva rațiunii, ci din perspectiva *istoriei*, trebuia să se încerce înțelegerea acestui concept. Prin această temă, în care gândirea secolului al XVIII-lea se vede introdusă cu o necesitate internă, se vede plasată în fața unei probleme generale pe care, de acum înainte, trebuie să o abordeze cu

¹ Hume, *op. cit.*, secț. XV.

mijloacele sale metodice. Trebuie să înțelegem raportul care există între *religie* și *istorie*; trebuie să înțelegem cum relaționează acestea și cum se condiționează reciproc și cum în cadrul acestei intercondiționări se naște pentru prima dată realitatea concretă a religiei.

3 Religie și istorie

Concepția tot mai dominantă și reprezentarea conform căreia secolul al XVIII-lea se confruntase cu lumea istorică într-o manieră străină și lipsită de înțelegere, că modul său de gândire ar fi „nonistoric“, vor fi imediat și necondiționat combătute printr-o simplă incursiune în evoluția problematicii religioase. Transformarea internă care începe aici este condiționată tocmai prin faptul că religia iese de sub dominația gândirii metafizice și teologice, creându-și un nou etalon și o nouă normă de evaluare. Această normă nu este una simplă; mai mult, ea este fundamentată pe două momente diferite, pe care ea încearcă să le unifice și să le pună în consonanță. Ceea ce ni se prezintă prin intermediul ei este o sinteză a spiritului rațional cu cel istoric. Rațiunea va fi raportată la istorie, istoria, la rațiune; și prin această reciprocitate se va obține o nouă concepție religioasă și un nou ideal religios de cunoaștere. Rațiunea și istoria vor fi clar distinse și menținute într-o permanentă separare, pe care se bazează întreaga mișcare internă a gândirii religioase din secolul al XVIII-lea. În nici un caz nu se intenționează aici să se ajungă la o nivelare simplă prin care să fie sacrificată istoria rațiunii, ci această polaritate a sa va fi recunoscută și relevată la modul cel mai clar. Însă, conform convingerii de bază a filosofiei Luminilor, această polaritate nu exclude un echilibru ideal între aceste două forțe opuse. Ni se dezvăluie o ființă și un adevăr care ni se dau de fiecare dată atât în rațiune cât și în istorie în formă diferită dar care, în nucleul și în conținutul lor esențial, coincid. Astfel, trebuie să ținem în fața istoriei oglinda rațiunii și să-i privim imaginea în această oglindă; în același timp însă, tot ceea ce este rațional trebuie văzut *sub specia* istoriei. În tendința lor și în stabilirea scopurilor, ambele concepții cooperează. Cunoașterea normelor de bază eterne și neschimbătoare ale rațiunii trebuie să nu piardă din vedere modul în care aceste norme au evoluat din punct de vedere istoric, modul în care s-au realizat pe parcursul evoluției empirico-istorice. Doar din colateralitatea și din contrastul acestor două modalități de abordare, ia ființă

adevărata „iluminare“ a spiritului. Certitudinii asupra *ființei* spiritului îi aparține, ca moment indispensabil și integrator, înțelegerea *devenirii* sale; pe de altă parte însă, această devenire nu poate fi înțeleasă și cunoscută în sensul ei propriu-zis, dacă nu este raportată la o ființă neschimbătoare.

Această nouă concepție trebuia să treacă de prima și cea mai dificilă probă a sa acolo unde, văzându-se plasată față în față cu fundamentul propriu-zis al certitudinii religioase, se punea problema determinării *conținutului de adevăr al Bibliei* și a delimitării metodice, clare și sigure a acestuia. Deja *problema* care s-a pus o dată cu aceasta și *pretenția* care s-a ridicat însemnau o revoluție a modului de gândire religios. Ambele conțin în sine o ruptură conștientă cu principiul *inspirării verbale*, care nici măcar prin Reformă nu se produsese, ci primise doar o orientare mai riguroasă și mai strictă. Năzuința supremă a Reformei era de a demonstra adevărul *Scripturii* ca fiind unic, de nezdrunclat și nelimitat – și în această totalitate și necondiționalitate a sa ea putea să se afirme doar dacă în cadrul *Bibliei* nu exista nici o sciziune și nici o împărțire. Fiecare cuvânt, fiecare literă trebuia să se afle pe poziții egale cu valoarea și sfințenia întregului; trebuia să pretindă pentru sine întreaga valoare a certitudinii revelației. Însă, deja în secolul al XVII-lea, această pretenție putea fi afirmată doar prin efort vizavi de spiritul pătrunzător filosofic. Astfel, nici principiul cartezian al îndoielii metodice nu poate să-i opună rezistență. Trebuie să spunem că Descartes însuși nu va obosi să ne asigure că inovația sa ar viza doar cunoașterea și nu credința. În tot ceea ce privește domeniul dogmelor teologice, el își declară supunerea sa față de autoritatea Scrierii și a Bisericii. Dar discipolii și succesorii săi nu vor mai avea această rețineră precaută. Acei gânditori care sunt însuflețiți de evlavia cea mai pură individuală și care, înainte de toate, doresc să utilizeze concepțiile carteziene pentru trezirea și aprofundarea spiritului pur religios, nu pot să se sustragă acestei mișcări. Prima scriere provine din cercul *oratorienilor* și deja prin titlul ei aspira la o istorie critică a cărților biblice – autorul ei, Richard Simon, este inspirat de Malebranche. Aici va fi demonstrată autenticitatea cărților biblice iar asupra constituirii lor vor fi propuse ipoteze ce zguduie fundamentele concepției ortodoxe. Dar această primă examinare rămâne încă închisă în cercul Bisericii, dorind să servească indirect scopurilor bisericii catolice: deoarece ceea ce Simon, prin critica sa, vrea să demonstreze este faptul că încrederea protestantă în *singurul* adevăr al *Bibliei* se dispensează de fiecare altă autoritate religioasă și de fiecare fundament al acesteia. *Biblia* nu poate să-și ofere singură o protecție suficientă și necondiționată împotriva îndoielii; ea trebuie

completată și protejată prin intermediul altor instanțe, prin dovezile concordante ale tradiției bisericești.¹ De aceea, avansarea către o concepție liberă istorică și spre o apreciere a *Scripturii* nu are încă succes aici; de vreme ce istoria este chemată pentru luarea deciziei, ea va fi asimilată credinței ortodoxe și utilizată pentru scopurile acesteia. Spinoza a fost primul care a îndrăznit să pună aici întrebarea radicală și decisivă. Tratatul său teologico-politic este prima încercare de justificare și fundamentare filosofică a criticii *Bibliei*. La o primă privire trebuie să pară paradoxal că această realizare i se atribuie lui Spinoza. Deoarece dacă examinăm metafizica sa și fundamentul său logic, atunci ambele examinări specifice *istorice* nu par a fi în nici un caz favorabile. Ceea ce Spinoza caută și locul în care el vede originea oricărei certitudini nu este devenirea, ci ființa pură; nu schimbarea empirică, ci fundamentul neschimbător și unitatea esențială a lucrurilor ce se bazează pe acesta. Doar acestea permit o înțelegere adecvată, în timp ce tot ceea ce este finit, dedus, ceea ce este existență particulară pot fi concepute doar în mediul „imaginației”. Toată cunoașterea despre timp și despre raporturile temporale aparține acestui mediu; ea nu se înalță în sfera cunoașterii filosofice, a cunoașterii *sub specie aeterni** și mai mult, trebuie să se lase depășită de aceasta dacă dorește să ajungă la propria sa desăvârșire. Din acest punct de vedere, fiecare recunoaștere a unui adevăr „istoric” în sens strict pare să fie inaccesibilă, se pare că, atunci când este înțeleasă în sens riguros, trebuie să devină o *contradictio in adjecto***. Și totuși, Spinoza a fost cel care a înțeles pentru prima dată ideile istoricității *Bibliei*. Dacă urmărim firul acestor idei și încercăm să le localizăm în *ansamblul sistemului* spinozist, observăm că acestea nu au provenit nici dintr-o tendință istorică, nici dintr-un interes pentru metodologia istorică, ci dintr-o consecință indirectă extrasă pe bazele premiselor logice ale sistemului. *Monismul* spinozist nu se leagă doar de poziția privilegiată a *Bibliei*, ci și de poziția privilegiată a spiritului. Întindere și gândire, natură și spirit, ordinea lucrurilor și ordinea ideilor nu reprezintă ordini separate una de cealaltă, ci ordini identice care se bazează pe aceeași lege fundamentală. Astfel, *abordarea* ființei istorice nu trebuie să fie separată de cea a ființei naturale, ci ambele trebuie văzute din același punct de vedere. „Ca să cuprind aici pe scurt această chestiune, spun că metoda de a interpreta *Scriptura*,

¹ Vezi Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678.

* Sub specie eternă (*lat.*) (n. tr.).

** Contradicție în mod etern/în adăugare (*lat.*) (n. tr.).

departe de a fi deosebită de metoda de a interpreta natura, este în acord cu ea în toate privințele. Căci după cum metoda de a interpreta natura constă mai ales în a întocmi istoria naturii, din care, ca din date sigure, să deducem definițiile lucrurilor naturale, tot sfel pentru a interpreta *Scriptura* este necesar să alcătuim o istorie fidelă a ei și din ea, întocmai ca din date și principii sigure, să deducem în mod logic și corect intenția autorilor *Scripturii*. În felul acesta, oricine, desigur (dacă nu admite alte principii și date pentru a interpreta *Scriptura* și pentru a vorbi despre cele cuprinse acolo decât numai cele ce se desprind din însăși *Scriptura* și din istoria ei), va face mereu progrese, fără nici o primejdie de a greși și va putea trata despre lucruri ce depășesc priceperea noastră, cu aceeași siguranță ca și despre cele pe care le cunoaștem prin lumina naturală.¹ Acesta este principiul decisiv și atât de bogat în consecințe pe care îl susține Spinoza: faptul că el nu interpretează ființa, „natura lucrurilor“ pornind de la *Biblie*, ci el înțelege *Biblia* ca și parte a ființei, subordonată tuturor legilor generale ale acesteia. Ea nu reprezintă soluția în vederea dezlegării misterului naturii, ci este o parte a acesteia. De aceea, ea trebuie abordată după aceleași reguli care sunt valabile pentru orice tip de cunoaștere empirică. Cum putem să așteptăm din partea *Bibliei* adevăruri absolute, convingeri metafizice în legătură cu principiul fundamental al lucrurilor, în legătură cu *natura naturans**, care ea însăși este mai mult ceva condiționat și mediat, și care, în totalitatea sa, aparține așa-zisei *natura naturata***? De aceea, drumul pe care putem să o interpretăm și să o înțelegem, pentru a pătrunde adevărul ei *relativ*, nu poate fi decât cel al cercetării ei prin mijloace empirice. Dificultățile pe care aceasta le conține se rezolvă, contradicțiile ei se anulează dacă plasăm fiecare text în locul său propriu; dacă nu îl acceptăm ca adevăr universal valabil și atemporal, ci îl explicăm pornind de la specificul constituirii sale și pe baza individualității autorului său. Tratatul teologico-politic vrea să ofere o astfel de explicație, care desigur, comparată cu rezultatele ulterioare ale criticii științifice a *Bibliei*, va părea accidentală și insuficientă. Însă, principiul metodic ca atare nu va fi afectat de aceste lipsuri și deficiențe evidente; în pofida tuturor criticilor pe care tratatul spinozist le-a suferit, acest principiu nu a putut să se piardă.

Firește, se pare că influența directă a lui Spinoza asupra cercetărilor făcute de secolul al XVIII-lea a fost relativ mică. S-a evitat cu atenție pomenirea

¹ Citat după Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, trad. I. Firu, Editura Științifică, București, 1960, cap. 7, p. 115.

* *Natura* care creează (*lat.*) (n. tr.).

** *Natura* creată (*lat.*) (n. tr.).

numelui său; cunoașterea teoriei sale provine doar din izvoare indirecte și tulburi. Prezentarea și critica lui Bayle au în vedere conducerea discuțiilor despre spinozism pe o pistă falsă și așezarea acestuia sub un punct de vedere eronat. Cu toate acestea, ideea și pretenția criticii istorice a *Bibliei* nu vor fi împiedicate să avanseze. Ele continuă să pătrundă, acolo unde se sprijină pe mai puține reflecții generale metodice și filosofice decât pe modelul umanismului și pe idealul său specific de cunoaștere. Din punct de vedere spiritual și istoric, adevăratul reprezentant al acestei mișcări nu este Spinoza, ci Erasmus. În ediția sa critică a *Noului Testament*, convingerile fundamentale religioase și etosul umanismului și-au găsit expresia lor clasică. Erasmus este pătruns de ideea că producerea *textului* pur al *Bibliei* ar însemna în același timp restituiră *învățăturii* creștine pure. Dacă reușim să purificăm acest text de toate adaosurile ulterioare și de toate interpretările eronate accidentale, atunci el însuși ne va apărea în simplitatea lui sublimă și în semnificația sa originară și fundamentală, ca imagine a creștinismului pur. Aceeași covingere a însuflețit și activitatea celui mai mare discipol al lui Erasmus, Hugo Grotius. În spiritul erudit, umanist și teologic al lui Grotius, se constituie pentru prima dată planul complet al criticii științifice a *Bibliei*; ale sale *Annotationes* la *Vechiul* și *Noul Testament* au prefigurat și calea cercetărilor din secolul al XVIII-lea. Ernesti vorbește cu o foarte mare admirație despre această operă, raportându-se la ea ca la modelul său. În *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771) a lui Semler, această evoluție a atins deja prima sa finalitate. De acum înainte, critica filosofică nu s-a impus decât foarte puțin deasupra acestei opere; în general, ea se mulțumește să facă trimitere la rezultatele ei și să deducă din ele consecințele lor sistematice. În articolul lui Diderot, *Bible*, din *Enciclopedie*, se găsește deja o schiță a orientărilor și sarcinilor de bază ale criticii *Bibliei*. El stabilește criteriile diferite în funcție de care trebuie să fie apreciată autenticitatea cărților biblice. El pretinde o analiză atentă a conținutului acestor cărți, o cercetare a circumstanțelor în care acestea au fost scrise și o determinare exactă a perioadei în care au fost elaborate. Cu aceasta, principiul *inspirării verbale* și-a pierdut definitiv orice suport: analiza istorică a pătruns deja în nucleul sistemului teologic.

Însă, în pofida tuturor negărilor, nu cumva a avut loc o desprindere de spiritul propriu-zis al acestui sistem? Nu cumva teologia a fost otrăvită prin acest nou sens istoric? Dacă ne întoarcem din nou la Spinoza, nu există nici o îndoială asupra faptului că pentru el ideea istoricității *Bibliei* închide în sine o tendință *negativă*. Deoarece, pentru el, acea cunoaștere care se limitează la

raporturile pur temporale, rămâne pentru totdeauna la latitudinea „imaginației“. O astfel de cunoaștere nu ne poate intermedia niciodată o idee adecvată, o înțelegere strict obiectivă. Ea va rămâne închisă în sfera subiectivului, a antropomorfului. A cunoaște și a aborda *Biblia* ca ceva condiționat din punct de vedere temporal: acest fapt este semnificativ pentru Spinoza deoarece *Biblia* trebuie văzută ca și chintesență de astfel de antropomorfisme. Cu aceasta, ea va ieși definitiv din cercul adevărului filosofic, care nu poate fi înțeles prin *imaginatio*, ci doar prin *ratio* și *intuitio**. De aceea, ceea ce va fi văzut în cadrul concepției fundamentale religioase ca fiind *adeverirea* supremă a tuturor „inspirațiilor“, pentru Spinoza semnifică mai mult, slăbiciunea și deficiența sa de neînălțurat. Puterea cu care ea mișcă și supune în totalitate individualii, maniera în care îi transformă într-un instrument inconștient și lipsit de voință în mâinile unei alte forțe, în aparență și mai înaltă, constituie un fapt ce anulează posibilitatea *adevărului* ei propriu-zis. Deoarece, orice adevăr se relaționează condiției de libertate interioară și de înțelegere rațională. El poate fi atins doar în măsura în care dominația afectelor și a imaginației este limitată, ambele fiind subordonate rațiunii. De aceea, intensificarea afectelor, sporirea facultății de imaginare așa cum apar la clarvăzătorii religioși, la profeți este cea mai sigură dovadă că noi, în viziunile lor, nu avem de-a face nici cu descoperirea unui adevăr obiectiv, nici cu anunțarea unei porunci care ne obligă, ci că toate acestea rămân doar în sfera subiectivului; că profetul, în măsura în care susține că vorbește despre Dumnezeu, vorbește de fapt doar despre el însuși, exteriorizându-și stările interne în fața noastră. În capitolul introductiv al *Tratatului teologico-politic*, în capitolul despre profeție, această teză va fi susținută cu toată forța. Se va arăta cum imaginea lui Dumnezeu se schimbă de la profet la profet, cum aceasta va lua *forma* reprezentărilor acestuia și *culoarea* stării lui psihice. În funcție de predispozițiile temperamentului său, ale facultăților sale de reprezentare și în funcție de circumstanțele în care trăiseră, afirmațiile înțelepte ale profeților se schimbă. „Cum este cineva, așa este și Dumnezeuul său“: Dumnezeuul celor blânzi este blând, al celor mânioși, este mânios, al celor asupriți și triști, sumbru și riguros, al celor veseli, bun și iertător.¹ Dacă dorim să transpunem ideile criticii *Bibliei* inaugurate de Spinoza în limbajul unui alt sistem, limbaj pe care *Tratatul* nu dorea să-l folosească, putem spune că „substanța“, natura și esența lui Dumnezeu nu poate să fie expusă prin nici

* *Imaginatio, ratio, intuitio*, imaginație, rațiune, intuiție (*lat.*) (n. tr.).

¹ Spinoza, *op. cit.*, cap. 2.

o viziune profetică, că prin viziune se exteriorizează întotdeauna doar un anumit „mod“ și se exprimă ceva despre profetul însuși. Mai mult decât oriunde are valoare aici afirmația că orice determinație este negare. Nucleul și sensul divinității nu pot fi aduse la lumină printr-o asemenea exteriorizare, ci, procedând astfel, el vor fi negate. Caracterul divinului este universalitatea sa care exclude orice limitare la individual și orice legătură cu individualul. Misterul *Bibliei* și viziunile ei profetice încalcă aceste prime certitudini fundamentale filosofice. Ele îl caută pe Dumnezeu în particular și în accidental, în loc să-l caute în universal și necesar. Minunea ca și intervenție în ordinea naturii, ca și încălcare a legilor ei universale, este potrivnică divinității; deoarece, adevărul și esențialitatea lui Dumnezeu constau tocmai în aceste legi. „Cum însă nimic nu este cu necesitate adevărat decât numai prin hotărârea dumnezeiască, de aci urmează cu cea mai mare claritate că toate legile universale ale naturii sunt hotărâri ale lui Dumnezeu, care decurg din necesitatea și desăvârșirea naturii dumnezeiești. Prin urmare, dacă în natură s-ar întâmpla ceva care ar fi potrivnic legilor sale universale, aceea ar fi potrivnic și hotărârii și naturii dumnezeiești; sau dacă cineva ar afirma că Dumnezeu face ceva împotriva legilor naturii, acela ar fi obligat să afirme totodată că Dumnezeu lucrează împotriva naturii sale -- ceea ce este mai absurd decât orice.“¹ De aceea, pentru Spinoza, credința în minune în sensul strict al cuvântului este pervertirea propriu-zisă a religiosului: anunțarea unei minuni înseamnă negarea lui Dumnezeu. La fel stau lucrurile și în privința revelațiilor anumitor indivizi, revelații care nu sunt nimic altceva decât exprimarea naturii lor specifice. Orice particular reprezintă anulara generalului; orice istoricitate este tulburarea și eludarea raționalului. De aceea, în măsura în care Spinoza introduce în religie elementul istoric, acesta nu va servi *justificării* sale filosofice, ci doar delimitării și înțelegerii limitelor de neînlăturat ale caracterului său de certitudine.

În cadrul istoriei spiritului din secolul al XVIII-lea se înfăptuiește acum o cotitură demnă de luat în considerare: singurul mare gânditor care l-a înțeles efectiv pe Spinoza, și care a conceput congenial ideile acestuia, îl depășește tocmai în acest punct. Lessing a fost cel care a eliberat imaginea lui Spinoza de toate distorsiunile pe care le-a suferit din partea adversarilor teologi și filosofi. El vede primul teoria lui Spinoza în propria sa structură, lăsându-se în seama acesteia fără prea multe gânduri și prejudecăți. Se pare că spre sfârșitul vieții sale nu mai putuse adăuga acestei constrângeri logice și

¹ *Ibidem*, cap. 6, p. 96.

închiderii sistematice a acestei teorii nimic decisiv și esențial. La o primă privire, discuția cu Jacobi îl arată pe Lessing ca și spinozist convins. „Conceptele ortodoxe ale divinității nu mai sunt pentru mine; eu nu pot să mă bucur de ele. *Ev και Παν (Hen kai Pan)**: eu nu știu nimic altceva.“ Însă, măreția gândirii lui Lessing, originalitatea și profunzimea sa se arată tocmai în faptul că, prin această *recunoaștere* a lui Spinoza, el face, în același timp, primul pas către depășirea lui immanentă, pur metodică. Trăsătura fundamentală productivă în critica lui Lessing nu apare aici mai puțin clar decât în domeniul criticii estetice și literare. Se pare că în cele mai importante puncte, Lessing preia concepția lui Spinoza; însă, el a pătruns această recepționare prin esența și gândirea sa, transformând-o radical. Ca și în cazul lui Spinoza, și pentru Lessing, forța de convingere a minunii este eliminată: el vede minunea autentică nu în particular, ci în universal, nu în contingent, ci în necesar. „Minunile rațiunii“, așa cum le-a numit Leibniz, sunt pentru el dovada propriu-zisă și pecetea divinului. Astfel, împreună cu Spinoza, Lessing se bazează pe unitatea și generalitatea conceptului de natură și apără, în același timp, pretenția imanenței pure. Nici pentru el Dumnezeu nu este o putere exterioară lumii, ci una internă ei; nu este o forță care pătrunde din exterior în lumea noastră empirică, ci o forță care o configurează din interior. Însă, Lessing vede *modul* acestei configurări într-o altă lumină decât Spinoza. Acolo unde acesta din urmă putea să vadă doar iluzie și aparență, el vede acum un nou adevăr esențial. Relația dintre „întreg“ și „parte“, dintre „general“ și „particular“, dintre universalitate și individualitate este pentru Lessing de o altă natură decât era ea pentru Spinoza. Pentru el, particularul și individualul nu au o semnificație negativă, ci una eminent *pozitivă*. Prin *aceste* caracteristici, Lessing a fost și a rămas fără întrerupere adeptul lui Leibniz. „Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi“^{***}: acestea sunt cuvintele caracteristice lui Leibniz pe care Lessing ar fi putut să și le împrăstie în totalitate. Deoarece, nici pentru el individualitatea nu pune limite cantitative, ci prezintă o determinație incomparabilă de neînlocuit din punct de vedere calitativ: ea nu este un simplu fragment al realului, ci reprezentarea sa perfectă. Pornind de aici, toată existența *temporală* obține o altă înfățișare și un alt aspect decât cel pe care-l avea la Spinoza. Așa cum Leibniz definise monada ca „expresie a multiplicității în unitate“, tot așa putea

* Unul și Întregul (*gr.*) (n. tr.).

** „Mintea (spiritul) nu este parte, ci copie a divinității, oglindă a universului“ (*lat.*) (n. tr.).

să o definească și el drept expresie a temporalului în neschimbător; deoarece, ea *este* doar dacă se dezvoltă progresiv. În această dezvoltare a sa nu există nici o fază singulară care ar putea fi dispensabilă întregului și care nu i-ar aparține acestuia cu necesitate. Astfel, forma temporalității ca atare nu se află în opoziție cu *ființa*. Mai mult, ea este cea în care ființa apare și poate să se reveleze în esențialitatea ei pură. În măsura în care Lessing extinde această idee fundamentală asupra domeniului religios, el se află în fața unei noi sarcini și a unei noi soluții. Acum istoricitatea izvoarelor religiei nu va mai fi solicitată exclusiv în vederea criticii ei, a combaterii ei, ci va fi localizată în sensul originar și fundamental al religiei. Dacă Spinoza încearcă să conteste valoarea absolută de adevăr a revelației religioase prin incursiunea în istoria sa, prin această incursiune, Lessing vrea să înfăptuiască o restituire, o salvare a religiei. Religia adevărată, singura „absolută“ este în exclusivitate cea care cuprinde în sine *ansamblul* formelor istorice de manifestare a religiosului. În ea nimic nu se pierde; în ea nu există nici o opinie particulară, nici o eroare care să nu servească indirect adevărului și să nu îi aparțină acestuia. Pe baza acestor idei a luat ființă *Educarea speciei umane* a lui Lessing care deplasează conceptul leibnizian de teodicee într-un alt domeniu: deoarece, concepția lui Lessing despre religie ca și plan educațional divin nu este altceva decât teodiceea istoriei ca justificare a religiei nu printr-o ființă dată de la începutul timpurilor, ci prin devenirea ei și prin scopul acestei deveniri.

Vom observa cât de greu s-a impus această nouă idee dacă, în acest punct, îl vom compara pe Lessing cu Mendelssohn. Pe cât de apropiate sunt idealurile religioase ale ambilor gânditori, văzute din punctul de vedere pur al conținutului, totuși va apare între acestea o separare strict *metodică*. În primul rând, în ceea ce privește premisele lor pur sistematice, Lessing și Mendelssohn prezintă similitudini: deoarece ambii reiau conceptele leibniziene. Diferența dintre ei constă la început doar în faptul că Mendelssohn se mulțumește, în general, cu forma tradițională pe care aceste concepte și-o găsiseră în sistemul lui Christian Wolff, în timp ce Lessing s-a lăsat condus mai departe de interesul istorico-filosofic și de simțul său critic, negăsindu-și odihna până când nu a ajuns la origini. Însă, schema generală a abordării rămâne aceeași atât pentru Lessing cât și pentru Mendelssohn: deoarece ea este dată în distincția leibniziană între formele fundamentale ale *adevărului*.¹ Și teoria leibniziană a

¹ Vezi articolul meu: *Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn* (ediție festivă la aniversarea a zece ani de existență a Academiei de știință a iudaismului, Berlin, 1929, p. 22 și urm); extrase din acest articol sunt reluate în expunerea mai sus menționată.

cunoașterii trasează o linie de demarcație între adevărurile „eterne“ și cele „temporale“, între adevărurile „necesare“ și cele „contingente“. Fiecare dintre acestea exprimă relații așa cum se află între ideile pure, indiferent dacă obiectul acestor idei poate fi găsit sau nu în realitate, în lumea empirico-reală. Teoremele geometriei pure sau ale aritmeticii rămân în aceeași măsură adevărate, eterne și necesare chiar dacă în realitatea spațio-temporală, în lumea corpurilor fizice, nu există nici o singură imagine care să corespundă cu exactitate conceptelor stricte ca cel de număr, al matematicii sau ca cel de configurații geometrice diferite. Conform lui Leibniz, dacă adevărurile matematice au valoare, atunci nici adevărurile logicii, eticii și metafizicii nu valorează mai puțin. Și acestea au valoare nu doar pentru ceea ce este dat aici și acum, ci pentru orice lume posibilă; nu se rezumă doar la o existență spațială sau la un eveniment în timp, ci exprimă în acestea forma generală a însăși rațiunii – a rațiunii care, întotdeauna și oriunde, este una și aceeași, necunoscând nici o posibilitate de schimbare, de a fi altfel, deoarece *a fi altfel* ar însemna o abatere de la natura sa eternă. Pornind de la aceste definiții leibniziene ale adevărului și de la distincțiile care decurg din acestea, trebuie să punem imediat întrebarea cum pot fi acestea aplicate problemei certitudinii *religioase* și ce consecințe au pentru această problemă. Care tip de certitudine îi aparține credinței religioase? Dispune ea de adevăruri necesare sau de adevăruri contingente? Fundamentul ei este atemporal-rațional sau temporal-istoric? Lessing s-a frământat cu această problemă și se pare că se îndoia de soluția acesteia. Deoarece, el nu poate renunța nici la „raționalitatea“ religiei, nici nu se poate îndoii de specificitatea și unicitatea configurației sale, de implicarea sa temporală. Nucleul fiecărei credințe nu se află în acceptarea unui sistem conceptual valabil și atemporal ca fiind valabil, ci această credință se îndreaptă mereu spre individual, unic, spre un eveniment singular și irepetabil. Între aceste două momente separate, după esența lor, nu are loc nici o mediere: „adevărurile istorice contingente nu pot deveni niciodată dovada adevărurilor necesare ale rațiunii.“ „Dacă, din punct de vedere istoric, nu am nimic de obiectat împotriva faptului că Hristos a înviat un mort, atunci trebuie să accept că Dumnezeu are un fiu, esența lor fiind identică? Dacă, din punct de vedere istoric, nu am nimic de obiectat împotriva faptului că Hristos însuși a înviat din morți, atunci trebuie să accept că acest Hristos care însuși a înviat ar fi fost fiul lui Dumnezeu?... Cu fiecare adevăr istoric pătrund într-o altă clasă de adevăruri în funcție de care trebuie să-mi configurez toate celelalte concepte metafizice și morale... dacă nu este vorba despre o *μετάβασις εἰς ἄλλο*

γένος*, atunci eu nu știu ce altceva a înțeles Aristotel sub această denumire... Acesta este mormântul lat și urât deasupra căruia eu nu pot să mă ridic, chiar dacă am încercat adesea să fac acest pas. Rog pe cineva să mă ajute să fac aceasta, îl implor chiar. Pentru acest fapt el va primi pentru mine răsplata lui Dumnezeu.“¹

Însă, nici teologia, nici metafizica sistematică a secolului al XVIII-lea nu conțineau în sine un principiu cu ajutorul căruia se putea răspunde în mod autentic acestei întrebări a lui Lessing. El singur trebuia să-și traseze calea în această privință; trebuia să încerce să umple „mormântul lat și urât“ în fața căruia se vedea plasat. Ultima scriere principală filosofico-religioasă a lui Lessing a realizat acest. În *Educarea speciei umane* s-a înfăptuit o nouă sinteză a elementului istoric cu cel rațional. Istoricul nu mai constituie opusul raționalului, ci reprezintă drumul actualizării acestuia și singurul loc al desăvârșirii sale. Elementele pe care spiritul analitic al lui Leibniz le-a separat în mod strict aspiră acum din nou la fuzionare. După Lessing, religia nu aparține nici sferei necesarului și eternului, nici sferei contingentului și temporalului. Ea le înglobează pe amândouă; ea prezintă infinitul în finit, etern-raționalul în devenirea temporală. Cu aceste idei expuse în *Educarea speciei umane*, Lessing se află deja la cumpăna filosofiei Luminilor. Nici „neologismul“ teologic, nici raționalismul scolastic nu i-au permis să urmeze această cale: deoarece, ambele concep „rațiunea“ în sensul „identității analitice“²; pentru amândouă, adevărul și esența ei sunt fundamentate în unicitatea și constanța ei. Poziția pe care o ia Mendelssohn vizavi de ideile principale ale lui Lessing, este caracteristică și acestei opoziții. „În ceea ce mă privește – spune Mendelssohn în *Jerusalem* – eu nu am nici o idee despre educarea speciei umane pe care prietenul meu Lessing a lăsat să și-o imagineze nu știu care cercetător istoric al omenirii. Progresul este pentru oamenii individuali, meniți să aducă pe pământ o parte din eternitatea lor... Însă, și faptul că întreaga omenire pe acest pământ progresează mereu în succesiunea timpurilor și se desăvârșește, nu îmi apare că ar fi fost scopul prevăzut; acesta este mult mai puțin stabilit și tot atât de inutil pentru salvarea a ceea ce a prevăzut Dumnezeu, decât noi obișnuim să ne imaginăm.“ Pentru

* *Metabasis eis alo genos*, trecerea spre altă categorie/specie (gr.) (n. tr.).

¹ Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*; *Schriften* (ed. Lachmann-Muncker), XIII, p. 5 și urm.

² Vezi mai sus, cap. 1, p. 19 și urm.

Mendelssohn și pentru tipul general de filosofie a Iluminismului pe care acesta îl încorporează, faptul că atingerea celor mai înalte scopuri umane ar putea fi încredințată unui conducător pe care nu te poți baza, așa ca istoria, cu toate iraționalitățile și contradicțiile sale, cu tot acest temporal aici și acolo, cu toate erorile sale, rămâne în cele din urmă o idee irealizabilă. Din transformările ei multiple, el se refugiază în sfera legilor rațiunii, mereu identice și de nestrămutat. Însă, Lessing nu mai cunoaște de fapt *o astfel de* „rațiune“. El a fost dintotdeauna marele „raționalist“ și a rămas așa pentru vecie; dar, în locul conceptului analitic al rațiunii, el așează conceptul sintetic, în locul unei concepții statice, concepția sa dinamică. Rațiunea nu face trimitere la mișcare, ci vrea să o înțeleagă în legile ei imanente. Ea însăși este cea care, de acum înainte, se cufundă în curentul devenirii; și asta nu pentru a se lăsa pradă acestui vârtej, ci pentru ca, în mijlocul lui, să-și găsească siguranța, să-și afirme stabilitatea și permanența. Prin această idee se realizează trecerea spre o nouă concepție a esenței și a adevărului istoricității, care nu-și va mai putea găsi configurația, desăvârșirea și adevărarea în cercul teologiei sau al metafizicii. În această privință, Herder a făcut primul ultimul pas decisiv, orientând întrebarea sa asupra *întregii* realități istorice și încercând să-i dea un răspuns pornind de la intuiția concretă a fenomenelor sale. Însă, și realizarea *sa* este doar în aparență izolată. Ea nu prezintă nici o ruptură față de gândirea Iluminismului, ci s-a dezvoltat treptat și continuu din însăși această gândire, crescând pe fundamentul ei. Problema istoriei va fi vizibilă mai întâi pentru iluminism, în cadrul fenomenelor religioase. Însă, el nu se putea opri doar la acest prim început; de aici, s-a văzut impulsionat de noi pretenții și consecințe, acestea fiind cele care i-au făcut accesibil, pentru prima dată, întregul orizont al lumii istorice.

Capitolul al cincilea

Cucerirea lumii istorice

Convingerea răspândită că secolul al XVIII-lea ar fi fost un secol specific „nonistoric“, nu este una justificabilă din punct de vedere istoric; ea reprezintă mai mult un slogan pe care l-a impus romantismul pentru a se delimita de filosofia Iluminismului. Însă, dacă privim mai îndeaproape desfășurarea acestei delimitări teritoriale, observăm imediat că însuși Iluminismul a fost cel care i-a oferit romantismului armele. Lumea istorică la care face apel romantismul împotriva Iluminismului și în numele căreia contestă premisele sale intelectuale, a fost descoperită pentru prima dată pe baza eficienței acestor premise, pe baza ideilor și idealurilor Iluminismului. Fără ajutorul filosofiei Luminilor și fără preluarea moștenirii ei spirituale, romantismul nu și-ar fi putut atinge poziția și nu s-ar fi putut afirma. Chiar dacă prin modul în care acesta concepe conținutul istoriei și prin „filosofia sa materială a istoriei“ se îndepărtează de iluminism, totuși, din punct de vedere metodic, el rămâne îndatorat acestuia. Deoarece, secolul al XVIII-lea este cel care, și în acest câmp de reflecție, a pus întrebarea fundamentală filosofică propriu-zisă. El pune întrebarea asupra „condițiilor de posibilitate“ ale istoriei, la fel cum pune și întrebarea asupra condițiilor de posibilitate ale cunoașterii naturii. Și, desigur, încearcă să stabilească aceste condiții doar în mod schematic și provizoriu. El depune eforturi în vederea stabilirii *sensului* istoriei, încercând în același timp atât să găsească un concept clar și distinct și să stabilească raportul dintre „general“ și „particular“, dintre „idee“ și „realitate“, dintre „legi“ și „stări de fapt“, cât și să traseze liniile de demarcație între acestea. Faptul că romantismul a înțeles greșit, în mare parte, această activitate decisivă și a înlăturat-o în mod disprețuitor, nu trebuie să ne influențeze și să ne tulbure. Faptul că romantismul, în acuzația pe care o face Iluminismului în numele istoriei, face tocmai cea greșală de care îl acuză pe adversar, ascunde în sine o ironie. În acest punct se pare că rolurile se schimbă subit, se pare că are loc o schimbare dialectică radicală. Căci, romantismul, care în extensiunea orizontului său istoric și în talentul empatiei

istorice este incomparabil mult mai chibzuit decât secolul al XVIII-lea, își pierde acest primat în clipa în care trebuie să periodizeze corect acest secol. El, care cu toate forțele spirituale se lasă pradă trecutului pentru a-l înțelege în realitatea sa pură, se dezice de acel trecut cu care se află încă în legătură nemijlocită. Principiul pe care îl cucerește pentru distanța istorică nu permite o aplicare în raport cu vecinătatea istorică. Față de generația anterioară, de generația părinților săi, romantismul a fost mai mult „orb” din punct de vedere istoric și așa a rămas. El nu a încercat nicăieri să aprecieze Iluminismul prin raportare la propriile sale etaloane; și în special, nu a putut să vadă imaginea lumii istorice, pe care a oferit-o Iluminismul, altfel decât în mod polemic, această polemică întinzându-se adesea până la limitele caricaturii. Prima care a realizat această compensare a fost epoca imediat următoare romantismului. Ea însăși era copleșită de spiritul romantic și se sprijinea pe postulatul demersului istoric, propus de acesta. Însă, în același timp, obținuse distanța corectă față de secolul al XVIII-lea pe baza căreia demersul istoric putea să cuprindă și acest secol. Dilthey este unul dintre primii gânditori care, în articolul său, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*¹, a descris epoca Luminilor. Însă, dacă acest articol reușește să combată definitiv *fable convenue* a lipsei de istorie și a adversității față de istorie, atunci cu aceasta, problematica concretă care se deschide în acest punct este pe departe de a fi cpuizată. Deoarece, nu este vorba doar despre marcarea „sensului istoric” ca și caracteristică fundamentală necesară și indispensabilă, în imaginea totalizantă a Iluminismului, ci este vorba despre determinarea orientării specifice a noii puteri spirituale ce pătrunde aici și despre urmărirea influenței ei. Concepția despre istorie a secolului al XVIII-lea nu constituie atât de mult o *image* fixă, cât, în funcție de toate aspectele pe care le prezintă, o *forță* activă. În cele ce urmează vom încerca să interpretăm și să clarificăm modalitatea în care această forță se impune în anumite puncte – în cercul problematicii religioase și teologice – cum, pornind de aici, influența sa va merge și mai departe, cuprinzând progresiv toate domeniile spiritului, dovedindu-se și menținându-se în acestea drept impuls viu.

1 Încă de la începuturile sale, filosofia secolului al XVIII-lea abordează problemele naturii și problemele istorice ca pe o unitate care nu se divide aleatoriu în părți disparate. Ea încearcă să se apropie de aceste două

¹ Articolul a apărut mai întâi în *Deutschen Rundschau*, august și septembrie 1901; vezi acum *Gesammelten Schriften*, vol. III (1927), p. 209 și urm.

câmpuri problematice cu aceleași mijloace conceptuale; dorește să aplice aceeași modalitate de interogare și aceeași metodologie universală a „rațiunii“, atât naturii cât și istoriei. Înainte de toate, ele au de-a face cu un adversar comun: noua formă de cunoaștere a naturii și a istoriei se află față în față cu un dușman de care trebuie să se ferească. În ambele cazuri se va pretinde o bază pur „immanentă“, în ambele cazuri se tinde către lăsarea naturii și a istoriei în cadrul propriului lor cerc și către fixarea acestora în punctul lor central propriu-zis. Știința ca atare refuză să recunoască un Supranatural sau un Transistoric. Am văzut deja cum din acest refuz ia ființă o nouă formă a conceptului de Dumnezeu și a „înțelepciunii lui Dumnezeu“, o nouă formă de religiozitate și de teologie. Concepția inovatorilor teologi, a „neologilor“ din secolul al XVIII-lea, se sprijină în toate punctele sale pe conceptul și pe cerința unei critici istorice a izvoarelor religioase. În Germania, „dascălii generației neologilor“ au fost Mosheim și Michaelis, Ernesti și Semler. Istoria este cea care ține aici făclia Iluminismului, cea pe care „neologii“ au obținut-o din volumele scrierilor interpretate dogmatic și din ortodoxismul secolelor premergătoare.¹ Însă, raportul cu istoria nu este atât de simplu și de univoc ca și în domeniul cunoașterii naturii. Deoarece, în ceea ce privește acest domeniu, filosofia secolului al XVIII-lea se vedea față în față cu o moștenire recunoscută și consolidată. În acest punct, Renașterea făcuse deja pasul semnificativ; *scienza nuova** a lui Galilei afirmase și demonstrase deja valoarea proprie și independența gândirii natural-științifice. De aceea, similar lui Kant, întreaga filosofie a Luminilor putea aborda fizica matematică ca pe un *fapt*, a cărui realitate rămâne incontestabilă și inatacabilă, chiar dacă asupra posibilității sale s-ar putea face investigații. În raport cu istoria însă, trebuia rezolvată încă o sarcină și mai dificilă. Deoarece, nu se putea face trimitere aici la un *fapt* al științei care, prin certitudinea și stabilitatea fundamentării sale, să fie comparabil cu fizica exactă. Mai mult, trebuia ca lumea istorică să fie *cucerită* aici prin unul și același proces al gândirii și grație acestei cuceriri să fie întemeiată din punct de vedere conceptual. Este evident faptul că o astfel de sarcină nu putea fi rezolvată imediat și că necesita o pregătire lungă și anevoioasă. Dar tocmai această pregătire era cea care acum chema în plan toate forțele spirituale ale Iluminismului, confirmându-le dintr-o nouă perspectivă. Filosofia Luminilor trebuia să devină eficientă și să acționeze productiv. Ea nu se putea

¹ Vezi mai sus, p. 170 și urm.; pentru mai multe detalii, vezi lucrarea lui Aner, *Theologie der Lessingszeit*, p. 204 și urm., 233, 309.

* Știința nouă (*lat.*) (n. tr.).

mulțumi să sintetizeze și să separe metodic rezultatele științifice pe care i le ofereau disciplinele particulare, ci ea însăși trebuia să realizeze opera științei într-o proporție mult mai mare. În domeniul cunoașterii naturii, Voltaire este doar deschizătorul literar de drum al lui Newton, popularizând ideile și conceptele acestuia. Însă, în domeniul istoriei el are o concepție proprie, face un nou proiect metodic pe care-l comunică în al său *Essai sur les mœurs*. Toate marile interpretări istorice pe care secolul al XVIII-lea le-a făcut se află de acum înainte sub influența acestei realizări filosofice. Așa cum Voltaire, în Franța, i-a influențat pe Turgot și Condorcet, tot așa i-a influențat, în Anglia, pe Hume, Gibbon și Robertson. În același timp, Hume reprezintă dovada nemijlocită pentru cât de intimă devenise acum uniunea personală dintre istorie și filosofie. Epoca „scrierii filosofice a istoriei“, care începe în secolul al XVIII-lea, încearcă la modul cel mai pur să echilibreze aceste două momente. Ea nu subordonează în nici un caz scrierea istoriei, constrângerilor constructive ale filosofiei, ci dorește ca din însăși această scriere, din abundența detaliilor istorice, să obțină noi sarcini și noi problematizări filosofice. Schimbul de idei care se introduce pe această cale și care se intensifică, va fi oportun ambelor părți. Așa cum matematica devine prototipul cunoașterii exacte, tot așa istoria devine modelul metodic pe baza căruia secolul al XVIII-lea va înțelege mult mai profund sarcina generală și structura specifică a *științelor spiritului*. Pentru aceasta, primul pas trebuia să fie făcut în vederea eliberării tuturor acestor științe de sub tutela teologică. În timp ce teologia își pregătea intrarea în cercul acestor științe, în timp ce se constituia ca istoric a dogmei și a Bisericii, ea recunoștea aceste științe drept contemporane ale sale care se dovedeau a fi mai puternice decât ea și cărora în cele din urmă le-a oferit un loc propriu. Competiția pașnică devine conflict; iar din acest conflict s-a dezvoltat o nouă configurație a istoriei și a științelor spiritului.

Din perspectivă pur filosofică, începuturile acestei mișcări pot fi urmărite până în secolul al XVII-lea. *Cartezianismul*, prin orientarea sa exclusiv spre „rațional“, rămâne de fapt străin sferei istoricului. Conform lui, fapticul nu poate ridica pretenții la certitudine, nici un gen de cunoaștere a stărilor de fapt nu poate fi comparat cu valoarea cunoștințelor clare și distincte ale logicii, ale matematicii pure și ale științelor exacte ale naturii. Chiar și gândirea lui Malebranche se înscrie pe această linie; chiar și el consideră că cercului cunoașterii „filosofice“ îi aparține doar ceea ce „și Adam ar fi putut cunoaște“. Între timp, în cazul lui Bayle, metodologia generală suferă o cotitură. La începuturile sale filosofice, Bayle mai este încă un cartezian convins, admirația și interesul său fiind orientate în special către fizica carteziană. Dar, în

cazul lui, îndoiala metodică se va înscrie pe o altă linie și își va propune un alt scop. Îndoiala carteziană este condusă de principiul conform căruia noi nu avem voie să ne încredem în nici un izvor al certitudinii care ne-a înșelat chiar și o singură dată sau care ar ascunde în sine posibilitatea unei asemenea înșelări. În această ordine de idei, trebuie respinse nu doar dovezile percepției sensibile, ci și cunoașterea care nu este riguroasă și care nu se bazează pe axiome evidente și pe demonstrații logice. Cu aceasta, întreaga *dimensiune* a istoricului iese în afara cercului idealului de cunoaștere cartezian. Nici o cunoaștere faptică nu poate atinge acest ideal de *sapientia universalis**. Astfel, față de istorie, îndoiala carteziană are un caracter pur negativ: ea acționează aici, respingând și eliminând. Dimpotrivă, Bayle neagă prea puțin faptulul ca atare, mai mult, face din acesta exemplul și modelul întregii teorii științifice. Pentru el, obținerea de fapte sigure, autentice „stabile“, reprezintă punctul arhimedic de care vrea să relaționeze toată cunoașterea. Astfel, în mijlocul unui secol strict rațional și raționalist, el devine singurul „pozitivist“ convins și consecvent. Ceea ce spunea d’Alembert, că metafizica ar fi sau știința stărilor de fapt, sau trebuie să devină știința himerelor, putea fi spus deja de către Bayle. El renunță la orice cunoaștere a primelor „cauze“ absolute ale ființei, dorind în exclusivitate să înțeleagă fenomenele ca ceea ce sunt și, în cadrul *acestora*, să delimiteze clar și strict ceea ce este sigur de ceea ce este nesigur, „probabilul“ de eroare și aparență. Astfel, el nu orientează îndoiala *împotriva* elementului istoric; mai mult, o întrebuințează în calitate de organ pentru descoperirea adevărului istoric, pentru a pătrunde până la forma certitudinii conformă acestuia. Toate eforturile sale sunt depuse în vederea acestei încercări. Ceea ce îl impulsionează este instinctul neliniștit de a surprinde lumca datului factic istoric și de a-l fixa. În interiorul acestei lumi nu există pentru el nimic indiferent și nimic inferior; abia dacă există anumite diferențe de valoare și de semnificație. Nu este întâmplător faptul că, pentru activitatea sa critică, el a ales forma dicționarului, lucrarea sa, *Dictionnaire historique et critique*, încorporând această formă. Deoarece, contrar spiritului supraordinii și al subordinii, care domină sistemele raționale, dicționarul permite apariția spiritului ordinii *colaterale* la modul cel mai pur. În acesta, nu există nici o ierarhie conceptuală, nici o deducție al unui concept din altul, ci există doar o simplă comuniune a materiilor, de importanță egală, și care împărtășesc pretenția de expunere perfectă și abordare exhaustivă. Nici în modalitatea în care acceptă aceste materii, Bayle nu acționează pretențios. Foarte puțin dacă este

* Înțelepciunea universală (*lat.*) (n. tr.).

influențat de anumite scrupule sau îndoieli. El nu procedează nicăieri conform unui plan metodic care limitează conținuturile singulare, care distinge ceea ce este important de ceea ce este lipsit de importanță, principalul de secundar. Adesea vom întâlni în al său *Dictionnaire* ceea ce este nesemnificativ, simpla negație, abordat fiind însă cu foarte mare grijă, în timp ce esențialul va fi lăsat la o parte. Pentru alegerea materialului nu este decisivă importanța unui lucru, ci predilecția accidentală, individuală și interesul subiectiv pe care Bayle, ca erudit, îl are pentru ceea ce este izolat, pentru detaliile ocazionale și pentru curiozitățile istorice. Bayle a cunoscut cu exactitate modul în care a procedat – și în autocaracterizarea pe care și-a făcut-o atât în scrierile sale cât și în scrisorile adresate persoanelor în care avea încredere, revine mereu asupra lui. „Je vois bien – îi scrie fratelui său – que mon insatiabilité de nouvelles est une des maladies opiniâtres contre lesquelles toutes les remèdes blanchissent. C'est une hydropsie toute pure. Plus on lui fournit, plus elle demande.”¹ Iubirea dezinteresată pentru faptic de dragul fapticului, „interesul pentru ceea ce este minor” este aici mai puternic decât oriunde. Această concepție asupra cunoașterii și acest scop al cunoașterii se va opune în mod conștient și expresiv idealului cunoașterii conceptuale, strict-exacte. Chiar dacă aceasta din urmă poate să întrecă știința empirică a istoriei în exactitate și rigurozitate, ea trebuie totuși să plătească acest primat printr-o lipsă esențială. Însuși caracterul ei strict conceptual o împiedică să intre în contact nemijlocit cu realitatea, excluzând-o din cercul ei. Siguranța și alianța formală a dovezilor matematice nu pot să ne despăgubească pentru faptul că aplicarea lor la realitatea concretă a lucrurilor rămâne în principiu îndoielnică. Elementul istoric aparține unui alt „gen de certitudine” (*genre de certitude*), decât elementul matematic. Însă, în cadrul acestui gen, el este capabil să ajungă la perfecțiune. Din punct de vedere metafizic, este mai sigur faptul că un individ pe nume Cicero, a trăit, decât faptul că un anumit obiect, așa cum îl definește matematica pură, există realmente în *natura rerum**.²

¹ Scrisoarea către fratele său din 27 februarie 1737; în *Lettres de Bayle à sa famille*, în *Anexa la Œuvres diverses*, La Haye, 1773, vol. I. [„Văd foarte bine că nesațul meu pentru nou reprezintă o maladie tenace contra căreia orice remediu este neputincios. Aceasta este o hidropsie absolut pură. Cu cât o hrănești mai mult, cu atât cere mai mult.” (fr.) (n. tr.)]

* *Natura lucrurilor* (lat.) (n. tr.).

² *Projet d'un Dictionnaire Critique (Dissertation à du Rondel)*, Rotterdam, 1692; vezi Delvolvé, *Religion, Critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, 1906, p. 226 și urm.

Prin aceste reflecții, incursiunea în lumea fapticității este cucerită. Însă, încă nu s-a obținut nici un principiu pe baza căruia această lume poate fi dominată spiritual. Deoarece, cunoașterea de tip istoric mai constituie încă un simplu agregat; o sumă de individualități disparate care nu demonstrează în nici un loc o organizare internă. Pentru Bayle, existența istorică este asemeni unui imens morman de ruine, neexistând nici o posibilitate de a conceptualiza această masă materială. Capacitatea inepuizabilă de asimilare a lui Bayle îi permitea mereu să se afirme față de fluxul tot mai mare de cunoștințe suplimentare. Chiar și cadrul extern al *Dictionnaire*-ului va fi afectat prin aceasta. Nucleul original al articolului va fi însoțit în permanență de o multitudine de adnotări, explicații și notițe, copleșindu-l în cele din urmă. Iubirea lui Bayle vizează doar arareori articolul principal și „problema fundamentală” abordată în acesta. Ea este acordată mai mult aparentului „secundar”. Bayle se dedică în totalitate acestuia, în el totul curgând într-o abundență covârșitoare. Și tocmai aici vede Bayle noua sarcină ce-i revine în calitate de istoric. Reproșul că ar fi doar niște fleacuri, titlul de *minutissimarum rerum minutissimus scrutator** nu-l sperie. El spune că și-a ales modul de abordare nu din înclinație, ci din circumspecție și cu o intenție metodică conștientă.¹ Deoarece, tocmai prin aceasta, scrierea modernă a istoriei putea și dorea să o întâlnească pe cea antică, astfel încât ea nu redă doar marea schiță a lucrurilor (*le gros des choses*), ci încearcă să redea aspectul particular, dorind să-l scoată la iveală în mod critic.² De aceea, Bayle este departe de o intenție istoric-filosofică, de o interpretare teleologică a istoriei. El se va abține de la aceasta deja prin forma sa profundă de pesimism care nu-i permite să descopere nicăieri în istorie un plan contextual, un întreg pe deplin ordonat. O scurtă privire asupra faptelor, asupra istoriei reale a omenirii poate să ne vindece de orice speculații și construcții pripite: deoarece, Bayle ne învață că această istorie n-a fost nimic altceva decât o sumă de crime și nefericiri ale speciei umane.³ Observăm că, pe cât de clară va fi privirea asupra particularului, pe atât de mult trebuie să renunțăm la înțelegerea întregului. Cunoașterea individualului nu conduce la cunoașterea și la înțelegerea autentică a întregului, ci mai mult nimicește orice speranță la o astfel de înțelegere.

* Observatorul cel mai neînsemnat al celor mai neînsemnate lucruri (*lat.*) (n. tr.).

¹ *Dissertation à du Rondel.*

² *Dictionnaire*, articolul „Archelaus”, vezi Delvolvé, *op. cit.*, p. 226.

³ *Dictionnaire*, articolul „Manichéens”, Remarque D.

Pentru Bayle, tocmai din această dizolvare și năruire a lumii istorice, rezultă în cele din urmă o concepție globală nouă, pozitivă și foarte eficientă. Ceea ce este separat fuzionează din nou și se cristalizează în jurul unui punct central fix. Acest punct va fi dobândit ca urmare a faptului că Bayle acceptă existența „faptei” nu doar în sens material, ci în sens formal, că această existență devine pentru el o problemă, nu doar din punctul de vedere al conținutului, ci din *punct de vedere metodic*. În această cotitură constă de fapt originalitatea și semnificația sa spiritual-istorică. Din punct de vedere pur material, abia dacă un singur „fapt”, inclus în *Dicționarul* lui Bayle, printr-o muncă asiduă, mai prezintă azi interes pentru noi. Totuși, ceea ce conferă valoare eternă operei este faptul că, în ea, *conceptul* pur de fapticitate este înțeles în problematica sa profundă. Bayle nu mai acceptă faptele individuale ca și pietre de construcție din care istoricul își va ridica clădirea, ci ceea ce îl tentează și îl încătușează pe el este munca intelectuală care conduce tocmai la *obținerea* acestor pietre de construcție. Cu o claritate nemaîntâlnită înainte, cu cea mai fină artă analitică, se va da la iveală complexul *condițiilor* de care este relaționată fiecare judecată de fapt. Cu aceasta, Bayle devine logician al istoriei. Pentru el, „faptul” nu mai reprezintă începutul cunoașterii de tip istoric, ci, într-un anumit sens, sfârșitul ei; este al ei *terminus ad quem*, și nu *terminus ad quo*. El nu pornește de la acesta, ci se termină cu acesta, dorind să elibereze drumul care poate conduce la un „adevăr de fapt”. Să nu credem că putem înțelege acest adevăr în mod direct, doar pe căi senzoriale. Mai mult, el poate fi întotdeauna doar rezultatul unei operații conceptuale care nu este mai prejos de complexitatea, finețea și rigurozitatea celor mai dificile procese de gândire matematică. Deoarece, nucleul unui anumit „fapt” istoric se poate descoperi doar prin separarea strictă, prin cercetarea critică atentă și prin evaluarea critică a dovezilor particulare. Adevărata valoare a abordării istoriei a lui Bayle nu este dată de faptul că el propune această cerință *in abstracto*, ci de faptul că o analizează în lucrări concrete, până în cele mai mici detalii. Niciodată înainte nu s-a realizat cu atâta rigurozitate și implacabilitate, cu o exactitate minuțioasă, o critică a tradiției. Bayle este neobosit în depistarea lacunelor, obscurităților și contradicțiilor acesteia. Prin acest demers, iese la iveală adevărata sa genialitate în calitate de istoric. Pe cât de paradoxal poate să pară, ea nu constă în descoperirea adevărului, ci în descoperirea falsului. În această privință, sunt deja caracteristice planul extern al *Dictionnaire*-ului și prima sa concepere literară. Inițial, Bayle nu dorea să ofere prin al său *Dictionnaire* o enciclopedie a cunoașterii. El dorea să ofere doar un registru

al greșelilor. „Environ le mois de novembre 1690 – scrie el într-o scrisoare - je formai le dessein de composer un *Dictionnaire critique*, qui contiendrait un recueil des fautes qui été faites, tant par ceux qui ont fait des dictionnaires, que par d'autres écrivains, et qui réduirait sous chaque nom d'homme ou de ville, les fautes concernant cet homme ou cette ville.“¹ Superioritatea spirituală a lui Bayle, virtuozitatea sa literară își găsea aici mediul său propriu de activitate. Zelul său își sărbătorește aici triumful propriu-zis. Bucuria descoperirii nu este nicăieri atât de mare ca atunci când reușește să adulmece urma unei erori ascunse, purtate de-a lungul secolelor. Din nou, dimensiunea *numerică* a unei astfel de erori îi este aproape indiferentă. Ceea ce îl interesează este doar existența și calitatea sa ca atare. Eroarea trebuie analizată până în ultimele ascunzișuri ale sale, trebuie să fie eliminată indiferent dacă obiectul său este mic sau mare, sublim sau inferior, semnificativ sau lipsit de importanță. Fanatismul critic al lui Bayle se îndreaptă și spre ceea ce este inferior din punctul de vedere al conținutului: deoarece, tocmai aici, se poate descoperi cel mai bine *forma* specifică a erorii istorice, văzută din perspectiva materiei sale. Prin aceasta, se arată cum greșeala transmiterii și propagării tradiției poate avea consecințe nefaste, putând conduce la o falsificare radicală a stărilor reale de fapt. De aceea, orice astfel de greșeală trebuie să fie descoperită fără menajamente și această activitate pur negativă a istoricului nu trebuie să slăbească din intensitate în nici un punct. Nici o modificare a unui raport istoric nu are voie să se sustragă examinării sale; nu este permis nici un citat inexact, nici o reproducere din memorie fără a se aminti adevărata sursă.² Prin toate acestea, Bayle a devenit creatorul propriu-zis al „acribiei“ istorice. Însă, în cadrul realizării sale *filosofice*, această acribie constituie doar un mijloc, și nu un scop în sine. Dacă vrem să înțelegem scopul spre

¹ Scrisoare către Naudis din 22 mai 1692, *Lettres de Bayle à sa famille, Œuvres diverses*, I, în Anexă, p. 161. [„Prin noiembrie 1690 am întocmit proiectul unui *Dictionar critic* care să conțină o antologie a greșelilor ce au fost făcute atât de către cei care au scris dicționare cât și de către alți scriitori și care să aducă în dreptul fiecărui nume de om sau de oraș greșelile ce-l definesc pe acest om sau pe acest oraș.“ (fr.) (n. tr.)]

² „Il ne faut pas souffrir qu'un homme qui cite altère le moins du monde la rapport de son témoin.“ [„Nu trebuie acceptat un om care citează cătuși de puțin modificat relatarea martorului.“ (fr.) (n. tr.)] *Nouvelles de la République des Lettres, Œuvres diverses*, vol. I, 530; vezi *Dictionnaire*, articolul: „Pericles“, Remarque E; vezi Lacoste, *Bayle. Noevelliste et critique littéraire*, Paris, 1929, p. 27 și urm.

care se îndreaptă abordarea istorică a lui Bayle, atunci trebuie să comparăm activitatea sa cu ultima mare încercare de concepere pur teologică a istoriei și de construcție istorică, așa cum a făcut Bossuet în al său *Discours sur l'histoire universelle*. Încă o dată, ni se va așterne în față un plan global sublim al istoriei, va avea loc o încercare de interpretare a sensului universal religios al ei. Din perspectiva bazelor sale empirice, a faptelor pure, această construcție îndrăzneț proiectată se sprijină pe un fundament fragil; fiindcă, adevărul acestor fapte poate fi asigurat doar printr-o concluzie logică circulară. Pentru Bossuet, orice autoritate a fapticului, a stărilor de fapt istorice se fundamentează pe autoritatea cuvântului *Bibliei*. Dar, aceasta din urmă trebuie să se bazeze pe autoritatea Bisericii și, în cele din urmă, pe cea a Tradiției. Astfel, Tradiția devine fundamentul oricărei certitudini istorice, însă conținutul și valoarea ei proprie se bazează doar pe dovezile istorice. Bayle este primul gânditor modern care a descoperit fără menajamente acest cerc vicios și care a făcut mereu trimitere la consecințele sale nefaste. Din această perspectivă, el nu este autorul a ceva mai puțin important în domeniul istoriei, decât este Galilei pentru cunoașterea naturii. La fel cum Galilei, pentru conceperea și interpretarea fenomenelor naturii pretinde independența totală față de cuvântul *Bibliei*, cum impune și justifică această pretenție din punct de vedere metodic, tot așa procedează și Bayle în domeniul istoriei. El este cel care, în cadrul științei istoriei, a înfăptuit în egală măsură „revoluția copernicană“. Deoarece, el nu mai întemeiază „adevărul“ istoriei pe o existență obiectivă dată, dogmatică pe care o vede în *Biblie* sau în Biserică, ci se întoarce la originile și condițiile subiective ale acestui adevăr. Critica izvoarelor istorice, de la care pornește inițial, ia amploare pe măsură ce el avansează. Ea devine o „critică a rațiunii istorice“. Conform lui Bayle, nimic nu este mai dăunător decât prejudecata că adevărul istoric ar trebui și ar putea să fie acceptat, din încredere și credință, precum este acceptată o monedă bătută. Mai mult, însăși înfăptuirea acestei „întipăriri“ este sarcina intelectului.

*Glaubst du denn: von Mund zu Ohr
Sei ein redlicher Gewinnst?
Überlieferung, o du Thor,
Ist auch wohl ein Hirngespinnst!
Nun geht erst das Urtheil an;
Dich vermag aus Glaubensketten*

*der Verstand allein zu retten
Dem du schon Verzicht gethan.**

Probabil că prin aceste cuvinte ale lui Goethe din al său *Westöstlicher Divan*** se poate înțelege mai bine suma acțiunilor influente ale lui Bayle și se poate desemna tendința sa propriu-zisă. Intelectul său neînduplecat și analitic a fost cel care a eliberat definitiv istoria din lanțurile credinței, așezând-o pe fundamente metodice independente. În vederea acestui demers el începe cu critica tradiției teologice. Însă, nu se oprește doar la aceasta, ci își extinde cercetarea și asupra întregii istorii profane. Toate aceste acțiuni fac din Bayle precursorul secolului al XVIII-lea pentru care *Dictionnaire historique et critique* a constituit nu doar o comoară inepuizabilă de cunoaștere, ci și un exercițiu unic conceptual, pur dialectic. De aici învățase filosofia Luminilor în ce mod să pună propriile ei întrebări; aici găsisese ea armele care trebuiau folosite pentru scopul eliberării conștiinței istorice. În acest sens, Bayle nu este doar logicianul noii științe a istoriei, ci și eticianul ei. El este încorporarea vie a tuturor virtuților istorice. El explică în permanență că istoria trebuie „atinsă” cu mâinile goale; că prezentarea ei nu trebuie să fie împiedicată de nici o prejudecată și nu are voie să fie denaturată prin nici o susținere confesională sau politică.¹ „Cine cunoaște legile istoriei, acela va fi de acord cu mine că istoricul care dorește să fie fidel sarcinii sale trebuie să se elibereze de spiritul lingușirii și de cel al calomniei. Pe cât de mult posibil, el trebuie să se transpună în starea unui istoric care nu este mișcat de nici o pasiune. Insensibil la orice altceva, el trebuie să acorde atenție doar interesului pentru adevăr, sacrificându-i acestuia atât nedreptatea și memoria unei fapte bune, cât și iubirea de patrie. El trebuie să uite că aparține unei anumite țări, că a fost educat într-o anumită credință, că este îndatorat unuia sau altuia, că aceștia sau aceia sunt părinții sau prietenii lui. Un astfel de istoric

* „Cum poți să crezi că doar ascultând / Cuvinte transmise din gură în gură, / Vei obține-un câștig, o idee, un gând? / Mai întâi, voi emite sentința acum, / Îți voi spune: Tradiția, o, om nebun, / Nu este decât o himeră, un vis! / Alături de altele, despre care ți-am zis; / Dintre gratiile credinței, / Doar rațiunea te va scoate, / Rațiune pe care tu, / De mult ai dat-o la o parte.” (*germ.*) (n. tr.).

** Operă de maturitate a lui Goethe, compusă din doisprezece cărți, apărută în anul 1819, definitivată de autor după întâlnirea sa cu Marianne von Willemer (n. tr.).

¹ *Dictionnaire*, Art.: „Usson“, Remarque F; vol. IV, fol. 2858.

este asemeni lui Melchisedech*, fără tată, fără mamă și fără origini. Dacă-l întrebăm de unde provine, el va replica: eu nu sunt nici francez, nici german, nici englez, nici spaniol; eu sunt locuitor al lumii; nu mă aflu nici în slujba împăratului, nici în cea a regelui Franței, ci doar în slujba adevărului. El este singura mea regină căreia i-am depus jurământ.“ Cu această maximă și cu imperativul etic pe care se sprijină, Bayle devine conducătorul spiritual al Iluminismului, anticipând „ideea unei istorii universale în intenție cosmopolită“ și încorporând-o într-un prim model și exemplu clasic.

2 Bayle nu a fost autorul unei *filosofii a istoriei* în sens strict. Așa cum am arătat, conform concepției sale totalizante și conform premiselor sale metodice, el putea aspira nu o dată la o astfel de filosofie. În secolul al XVIII-lea, drumul către aceasta va fi indicat pentru prima dată de către Giambattista Vico, lucrarea sa, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, constituind primul proiect sistematic al unei filosofii a istoriei. Însă, această operă, concepută în opoziție conștientă cu Descartes și în vederea eliminării raționalismului din istorie – care în loc să se bazeze pe logica conceptelor „clare și distincte“, se baza pe „logica fanteziei“ – nu a exercitat nici o influență asupra filosofiei Luminilor. Îa a rămas în subsidiar dar va fi scoasă ulterior la lumină de către Herder. În cadrul Iluminismului, prima încercare decisivă în vederea fundamentării unei filosofii a istoriei a fost întreprinsă de către Montesquieu. În această privință, *Despre spiritul legilor* desemnează o nouă epocă. Această operă nu s-a născut nemijlocit din interesul pentru istorie; interesul și bucuria pură provocate de „faptă“, caracteristice lui Bayle, îi sunt străine lui Montesquieu. Deja titlul operei ne anunță că ea nu depinde de spiritul faptelor, ci de spiritul *legilor*. Faptele vor fi examinate și analizate critic nu de dragul faptelor, ci de dragul legilor, care se exprimă în ele. Vom putea înțelege aceste legi doar în raport cu materialul concret, în care ele se arată și pot fi demonstrate. Pe de altă parte însă, acest material își obține conținutul și sensul prin faptul că noi îl acceptăm drept exemplu, drept paradigmă pentru contexte generale. La fel ca și Bayle, Montesquieu arată o predilecție pentru detaliu, pe care încearcă să-l prelucreze prin studiu acerb și prin

* În limba ebraică, „regele dreptății“; Melchisedech se afla doar în slujba lui Dumnezeu; din *Geneza*, XIV, 18, aflăm: „Iar Melchisedech, regele Salemului... era preotul Dumnezeului celui Preaînalt.“ (n. tr.).

întreprinderea unor călătorii îndepărtate. Predilecția pentru particular este pentru el atât de puternică încât redarea detaliului și maniera anecdotică pe care o introduce în expunerea sa copleșesc liniile argumentării conceptuale, amenințând să le facă aproape incognoscibile. Din punctul de vedere al conținutului însă, toată această abundență este dominată de un principiu strict conceptual. „Am început – spune Montesquieu în prefața operei – cu studierea oamenilor și am ajuns la convingerea că, în această nesfârșită diversitate de legi și de moravuri, ei nu sunt conduși numai de fanteziile lor. Am stabilit principiile și am văzut cazurile particulare supunându-li-se ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decât o urmare a lor și că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală.”¹

Astfel, „factologia” ca atare nu mai constituie scopul principal al cercetării lui Montesquieu. Ea este pentru el doar mediul pe care trebuie să-l străbată pentru a ajunge la înțelegerea a ceea ce caută. Despre Montesquieu se poate spune că este primul gânditor care a elaborat ideea „tipului ideal” istoric. *Despre spiritul legilor* constituie o tipologie politică și sociologică. Ea ne va arăta și demonstra că imaginile politice pe care noi le numim republică, aristocrație, monarhie, despotism, nu sunt simple agregate, o combinație aleatorie de particularități, ci că fiecare dintre ele este expresia unei anumite *structuri*. Desigur că această structură ne rămâne ascunsă atâta vreme cât insistăm doar asupra *fenomenelor* politice și sociale. Deoarece, aici, nici o configurație nu se aseamănă cu o alta; avem în fața noastră o eterogenitate și o variabilitate aproape nelimitate. Însă, această aparență dispare îndată ce învățăm să mergem de la fenomene la principii, de la multiplicitatea configurațiilor empirice la forțele creatoare. În mijlocul abundenței de republici, noi cunoaștem acum *Republica*, între nenumăratele monarhii istorice, *Monarhia* etc. De fapt, Montesquieu încearcă să arate că principiul pe care se bazează republica este „valoarea” (*vertu*) cetățeanului, în timp ce monarhia se bazează pe principiul onoarei iar despotismul, pe teamă. Aici înțelegem de fapt diferența esențială a inițiativelor, a impulsurilor spiritual-morale care configurează și mișcă orice esență comună. „Deosebirea dintre natura guvernământului și principiul său – consideră Montesquieu – constă în aceea că natura sa îl face să fie așa cum este, iar principiul său îl face să acționeze. Cea dintâi este structura sa specifică, iar cel din urmă, pasiunile omenești care îl pun în mișcare.”² Montesquieu

¹ Citat după Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, trad. de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964, p. 5.

² *Ibidem*, cartea III, cap. 1; vezi cap. 2 și urm.

se exprimă foarte clar în privința naturii propriu-zis logice a conceptelor de bază introduse pe această cale. El nu vede în acestea simple concepte abstracte care au doar o generalitate pură conform genului, care doresc să prezinte doar anumite trăsături comune așa cum se regăsesc la fenomenele reale. Mai mult, deasupra oricărei generalități empirice, el vrea să fixeze în acestea o generalitate, o universalitate a *sensului* care se exprimă în formele de stat particulare. El vrea să stabilească regula internă care le domină și le conduce. Faptul că această regulă nu ia expresie pură în nici o imagine particulară și că ea nu poate să se realizeze exact și în totalitate în nici un amănunt istoric, nu-i afectează semnificația. Atunci când el atribuie câte un singur principiu esențelor statale diferite, când fundamentează esența republicii pe virtute, a monarhiei pe onoare etc., atunci, nu avem voie să confundăm această esență cu existența concretă empirică. În ea se exprimă mai degrabă un imperativ decât o ființă.¹ În această ordine de idei, obiecțiile ce s-au adus sistemului lui Montesquieu vizază ideile sale principale. Pe baza extinderii orizontului istoric și a evoluției problematicei sociologice, construcția empirică inferioară pe care el încearcă să-și fundamenteze sistemul poate părea astăzi imperfectă. Aceasta nu elimină faptul că Montesquieu a fundamentat de fapt un nou principiu și o nouă metodologie a științei sociale. Abordarea de genul *tipului ideal*, pe care el o inaugurase și o aplicase eficient, nu este înlăturată. Mai mult, în sociologia secolelor al XIX-lea și al XX-lea, acest gen de abordare a fost dezvoltat în toate aspectele sale. Pe această modalitate de abordare, Montesquieu întemeiază deja teoria conform căreia toate momentele ce constituie o anumită esență comună se află, unul față de celălalt, într-un raport strict *corelativ*. Ele nu sunt doar simple elemente ale unei sume, ci forțe care se intersectează și a căror influență reciprocă depinde de forma întregului. Această comunitate și îmbinare structurală se pot demonstra până în cele mai mici amănunte. Sistemul educațional, modul de aplicare al

¹ Cf. Montesquieu, *op. cit.*, III, 11: „Tels sont les principes des trois gouvernements: ce qui ne signifie pas que dans une certaine république, on soit vertueux, mais qu'on devoit l'être. Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur, et que dans un État despotique partie particulier, on ait de la crainte, mais qu'il faudroit en avoir: *sans quoi le gouvernement sera imparfait*.” [„Așa sunt principiile celor trei feluri de guvernăminte, ceea ce nu înseamnă că într-o anumită republică oamenii ar fi virtuoși, ci că ar trebui să fie astfel. Aceasta nu dovedește nici că într-o anumită monarhie stăpânește onoarea și că într-un anumit stat despotic stăpânește teama, ci că ar trebui să fie așa; altminteri guvernământul va fi imperfect.” (fr.) (n. tr.).]

dreptului în vigoare, instituția căsătoriei și a familiei, întreaga structură a politicii interne și externe: toate acestea depind într-un anumit mod de forma statală de bază; toate acestea nu se pot schimba accidental, fără să nu afecteze în cele din urmă această formă inițială. Deoarece, fiecare deteriorare a unei esențe comune nu are loc într-o singură direcție, ci începe cu distrugerea principiului său intern: „alterarea fiecărei forme de guvernământ începe aproape întotdeauna cu aceea a principiilor.”¹ Atâta timp cât principiul unei forme de stat există și este sănătos în sine, forma de stat nu are de ce să se teamă; în plus, nici lipsa de instituții și legi nu-i dăunează. Pe de altă parte, prin dizolvarea principiului, prin destinderea forței care-l mișcă din interior, nici cele mai bune legi nu mai pot oferi protecție. „O dată ce principiile guvernământului sunt alterate, cele mai bune legi devin rele și se întorc împotriva statului; atunci însă când principiile lui sunt sănătoase, legile rele produc aceleași efecte ca și cele bune: forța principiilor covârșește totul... există puține legi care să nu fie bune atunci când statul și-a păstrat principiile; căci, așa cum spune Epicur, vorbind despre bogății: Nu băutura e alterată, ci vasul.”²

Prin toate acestea, schițele unei filosofii politice sunt prefigurate. Însă, desigur că, prin aceasta, baza unei filosofii a *istoriei* nu este încă pusă. Deoarece, tipurile ideale pe care le descrie Montesquieu sunt forme pur *statice*. Ele propun un principiu explicativ pentru *existența* corpului social, însă nu conțin nici un mijloc pentru clarificarea modului în care se produce *evenimentul*. Montesquieu, însă, nu se îndoiește de faptul că modalitatea sa de abordare se poate aplica și asupra acestei probleme, fiind la fel de eficientă. Deoarece, așa cum el este convins de existență, tot așa este convins, și în privința evenimentului, că nu constituie un simplu agregat, un curs de întâmplări disparate, ci că și în privința lui pot fi demonstrate anumite orientări tipice fundamentale. Din punct de vedere exterior, poate părea că ceea ce noi numim „istorie” nu cunoaște nicăieri o asemenea orientare, apărând drept un ansamblu de „evenimente”. Însă, cu cât pătrundem mai mult de la suprafața fenomenelor spre adevăratele lor profunzimi, cu atât mai repede dispare această aparență. Haosul și conflictul dintre evenimente se dizolvă; fenomenele se explică printr-o „cauză” determinată. „Cei care au afirmat că o fatalitate *oarbă* a produs toate efectele pe care le vedem în lume – spune Montesquieu la începutul operei sale – au spus o mare absurditate; căci, ce poate fi mai absurd decât o fatalitate (*Fatum*) oarbă care ar fi produs ființe

¹ *Ibidem*, VIII, 1.

² *Ibidem*, VIII, 11.

raționale? Există așadar o rațiune primordială (*une raison primitive*) iar legile sunt raporturile dintre ea și diferitele entități, precum și raporturile dintre aceste diferite entități.¹ Desigur, adesea ni se pare că o simplă întâmplare ar decide asupra destinului unui popor și ar determina ascensiunea sau decăderea sa. Dar, o privire mult mai pătrunzătoare ne oferă o altă imagine. „Nu întâmplarea este cea care guvernează lumea... Există atât cauze generale, spirituale cât și fizice care acționează în fiecare esență statală, o conduc spre culmi sau o duc la ruină. Toate evenimentele particulare sunt supuse acestor cauze iar atunci când evenimentul unei bătălii, bătălie însemnând o cauză particulară, a nimicit un stat, atunci exista o cauză generală care condusesse la aceasta, respectiv, că acest stat trebuie să fie nimicit printr-o singură bătălie. Într-un singur cuvânt: starea generală este cea care atrage după sine toate destinele și evenimentele particulare.”² Chiar și circumstanțele *fizice* influențează această stare generală. În acest sens, Montesquieu este unul dintre primii gânditori care face trimitere la semnificațiile acesteia, primul care arată legătura în care se află forma statală a unei țări și a legilor sale cu clima și natura solului. Însă, și aici el respinge simpla *deducție* din factorii puri fizici; el subordonează cauzele materiale celor spirituale. Nu orice sol și nu orice climă sunt potrivite și posibile pentru o anumită formă de stat; dar nici aceasta din urmă nu poate fi determinată anticipat prin condițiile pur fizice. Sarcina legiuitorului este mai mult de a stabili raportul drept, folositor statului. Legiuitori incapabili sunt cei care cedează în fața condițiilor climatice deficitare; cei buni sunt cei care cunosc aceste dezavantaje, opunându-le rezistență prin forțe spirituale și morale. „Cu cât cauzele de ordin fizic îi împing mai mult pe oameni la repaus, cu atât mai mult trebuie să-i îndepărteze de aceasta cauzele morale.”³ Omul nu este pur și simplu înfrânt de forțele naturii. El cunoaște aceste forțe și datorită acestei cunoașteri poate să aspire la scopuri clar determinate de către el, respectiv la realizarea unui echilibru care să garanteze existența comunității. „Dacă este adevărat că trăsăturile caracteristice ale minții și pasiunile inimii sunt extrem de deosebite în diferitele clime, atunci legile trebuie să corespundă și deosebirii dintre aceste pasiuni și deosebirii dintre aceste trăsături caracteristice.”⁴ De aceea, tendința și scopul general al istoriei omenirii

¹ *Ibidem*, I, 1.

² *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. XVIII.

³ Montesquieu, *op. cit.*, XIV, 5; vezi XVI, 12.

⁴ *Ibidem*, XIV, 1.

vizează faptul ca, și în ea, rigurozitatea și siguranța ei să fie comparabile cu cele ale legilor naturii. În stadiul evolutiv în care ne aflăm, există neajunsuri în privința faptului că lumea morală ar fi tot atât de ordonată ca și cea fizică. Deoarece, chiar dacă are legile ei esențiale determinate și neschimbătoare, nu pare că le urmează la fel de perseverent cum își urmează natura fizică legile sale. Motivul pentru aceasta este că esențele dotate cu intelect sunt limitate și supuse erorii și că, pe de altă parte, se comportă conform propriilor lor convingeri și în conformitate cu propria lor voință. Astfel, ele nu sunt supuse legilor sau regulilor pe care ele însele le-au creat.¹ Însă Montesquieu este un fiu al epocii sale, un gânditor autentic iluminist prin faptul că el, de la cunoașterea progresivă a acestei stări de fapt, așteaptă o nouă ordine a *lunii voinței*, o nouă orientare a istoriei politice și sociale a omenirii. Aceasta îl conduce spre filosofia istoriei: faptul că el speră din partea ei, din partea cunoașterii principiilor generale și a forțelor vii ale istoriei, posibilitatea configurării ei sigure viitoare. Omul nu este pur și simplu înfrânt de necesitatea naturii, ci poate și trebuie să-și configureze singur destinul. Însă, simpla dorință rămâne inefficientă dacă el nu este condus de o convingere sigură. O astfel de convingere poate să se nască doar din unificarea și sintetizarea tuturor forțelor spiritului. Ea are nevoie atât de experimentul atent al particularului, de cufundarea în detaliile empiric-istorice, cât și de analiza pur conceptuală care ne așează în fața diferitelor „posibilități“, distingându-le clar și sigur unele de altele. Montesquieu procedează cu măiestrie în soluționarea ambelor sarcini. Dintre toți gânditorii cercului său, el este cel care are cel mai mare talent de transpunere istorică și cea mai exactă intuiție a multiplelor forme de existență istorică. El spunea odată despre sine că, acolo unde a vorbit despre istoria antică, a făcut încercarea de a-și împropria spiritul Antichității și de a deveni om antic.² Această iubire pentru particular l-a ferit de doctrinarismul unilateral chiar și în construcțiile sale pur teoretice. Expunerea schematică, prezentarea formelor multiple într-o schemă rigidă, constituie cele două lucruri pe care el, în permanență, le-a combătut cu succes. În acest sens, *Despre spiritul legilor* încorporează și încetățenește câteva cuvinte caracteristice. În prezentarea constituției engleze, pe care o vede drept model politic, el accentuează că nu intenționează să impună aceeași formă și altor țări și nu dorește să o considere drept un etalon general: „consider că nici măcar excesul de rațiune nu este totdeauna dezirabil, că oamenii preferă extremității,

¹ *Ibidem*, I, 1.

² Vezi Sorel, *Montesquieu*, Paris, 1887, p. 151 și urm.

situarea la mijloc.¹ Astfel, și în construcțiile sale pur teoretice, Montesquieu încearcă în permanență să stabilească și să obțină adevărul „centru”; și aici el vrea să mențină echilibrul între diferitele momente fundamentale, între „experiență” și „rațiune”. Acest talent este datorat faptului că opera sa a avut o influență care a depășit cu mult cercul restrâns al „filosofiei Luminilor”. Opera sa nu a devenit doar modelul și prototipul concepției despre istorie a enciclopediștilor, ci i-a atras totodată și pe cei mai înverșunați adversari și critici ai acesteia: Herder a combătut metodologia și premisele lui Montesquieu dar, în același timp, a admirat „nobila sa operă uriașă”, aspirând, în proiectele sale, tot la un astfel de model.²

3 Când Lessing, în anul 1753, în cotidianul *Vossischen Zeitung*, anunță *Essai sur les mœurs* a lui Voltaire, el începe prin a remarca faptul că cea mai nobilă preocupare a oamenilor ar fi omul – însă că de acest obiect ne-am putea ocupa „într-o dublă manieră”. „Fie abordăm oamenii în mod individual, fie la modul general. În ceea ce privește prima modalitate de abordare, maxima că aceasta ar fi cea mai nobilă preocupare, nu funcționează. A cunoaște oamenii în mod individual; ce putem cunoaște? Nebuni și mizerabili... Cu totul altfel stau lucrurile în privința abordării omului, în general. El își trădează originea sa divină. Să ne gândim la ce acțiuni întreprinde omul, cum își extinde în fiecare zi limitele intelectului său, cât de înțelepte sunt legile sale, cu câtă sânguință își creează monumentele sale... Încă nici un scriitor nu a alcs până acum în special acest obiect, astfel încât, autorul acestei lucrări pe bună dreptate poate să se laude: *libera per vacuum posui vestigia princeps*.”³

Prin aceste afirmații, Lessing, cel mai mare adversar și cel mai înverșunat critic al lui Voltaire din secolul al XVIII-lea, a lăsat să scape semnificația operei istorice a lui Voltaire. El desemnase doar tendința sa fundamentală. Deoarece, înainte de toate, intenția lui Voltaire era de a scoate istoria în afara cercului „preaomenescului”, accidentalului și individualului. El nu vrea să descrie individualul și irepetabilul, ci „spiritul

¹ Montesquieu, *op. cit.*, XI, 6.

² Vezi Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit; Werke* (Suphan), V, 565.

³ Lessing, *Schriften* (ed. Lachmann-Muncker), V, 143.

epocilor“ și „spiritul națiunilor“. Nu îl atrage succesiunea de evenimente, ci progresul culturii și raportul intern al momentelor ei singulare. Primul proiect al lucrării sale *Essai sur les mœurs* era dedicat, așa cum ne anunță Voltaire, marchizei de Châtelet, care, pornind de la cercetarea naturii, se plânse de risipirea cunoașterii istorice. Un analogon al științei newtoniene, o explicare a stărilor de fapt prin legi puteau fi și aici posibile. Însă, nu ne putem gândi la nici o cunoaștere a legității dacă nu reușim să fixăm un pol stabil în fluxul fenomenelor. Această constanță și omogenitate nu se poate găsi în cursul destinelor umane, care sunt infinit multiple și schimbătoare. Cel mult pot fi identificate în natura umană însăși. Conform acestui lucru, se încetează a se acorda atenție, în istorie, exclusiv evenimentelor politice, prosperărilor sau decăderilor marilor imperii, sau detronărilor. Atenția trebuia să fie îndreptată doar asupra speciei umane. Afirmatia *homo sum** trebuia să fie deviza fiecărui istoric. Însă, în loc să-și împrăpieze această deviză, majoritatea istoricilor nu au făcut decât să descrie bătălii. Adevăratul obiect al istoriei este evoluția spiritului și nu detaliile faptelor denaturate. „În loc de a însuma o abundență de fapte, care se vor contrazice și desființa reciproc, trebuie alese doar faptele cele mai importante și mai sigure pentru a oferi cititorului un fir conducător și pentru a-l pune în postura de a-și face singur o părere despre disoluția, renașterea și progresele spiritului uman și pentru a-l învăța să cunoască caracterul popoarelor.“¹ Voltaire vede infirmitatea scrierii istoriei de până acum, pe de o parte, în concepția mitică și în interpretarea evenimentului, pe de altă parte, o atribuie cultului eroilor pe care aceasta îl avea la bază. Ambele se intercondiționează și reprezintă dubla expresie a uneia și aceleiași deficiențe majore. Astfel, cultul eroilor, al conducătorului și al stăpânului a luat naștere din mitizarea istoriei, găsindu-și aici sursa ei constantă de hrană.

*J'aime peu les héros, ils font trop de fracas
Je hais ces conquérants, fiers ennemis d'eux-mêmes,
Qui dans les horreurs des combats
Ont placé le bonheur suprême,*

*Sunt om (lat.) (n. tr.).

¹ Vezi Voltaire, *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs; Œuvres*, (Paris, Lesquien, 1820), XVIII, 429 și urm.

*Cherchant partout la mort, et la faisant souffrir
A cent mille hommes leurs semblables.
Pour leur gloire a d'éclat, plus ils sont haïssables.**

Astfel îi scrie Voltaire lui Friedrich cel Mare, într-o scrisoare elaborată după victoria acestuia de la Chotusitz.¹ În intenție metodică conștientă, centrul de greutate al istoriei va fi deplasat acum de pe partea istoriei politice pe partea istoriei pure a spiritului. Acesta constituie un motiv principal prin care Voltaire se detașează la modul cel mai evident de Montesquieu. *Essai sur les mœurs* și *Despre spiritul legilor* au apărut aproape în același timp, luând ființă din condiții culturale similare însă ele își propun scopuri total diferite. Pentru Montesquieu, evenimentul politic este și rămâne centrul lumii istorice: statul este singurul subiect al istoriei lumii. Spiritul istoriei coincide cu „spiritul legilor“. Dimpotrivă, pentru Voltaire, conceptul de spirit ia o amploare mult mai mare; prin acest concept se cuprinde întregul evenimentelor interne, totalitatea schimbărilor pe care trebuie să le sufere omenirea pentru a putea ajunge la o cunoaștere și la o conștiință autentică de sinc. A arăta progresul treptat către aceste scopuri și a identifica piedicile pe care trebuie să le depășească spiritul: iată ce își propune ca sarcină fundamentală *Essai sur les mœurs*. Dacă luăm în considerare exclusiv devenirea politică, această sarcină nu poate fi soluționată. Condiția acestei soluționări este de a analiza devenirea religiei, artei, științei, filosofiei și, procedând astfel, să proiectăm o imagine de ansamblu asupra fazelor singulare pe care spiritul uman trebuia să le parcurgă și să le depășească, pentru a ajunge în cele din urmă la structura sa actuală.

Însă, modul în care Voltaire abordează istoria, tocmai prin acest plan fundamental, ne așează în fața unei probleme dificile. Analizând primele premise pe care se sprijină el, ne vom vedea conduși spre o dilemă propriu-zisă. Voltaire este cel care anunță entuziast ideea de progres: și prin această idee el a influențat foarte puternic epoca și generația imediat următoare lui. Lucrarea lui Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, a luat ființă ca urmare a ideilor și principiilor lui Voltaire.

* „Iubesc prea puțin eroii, căci fac prea multă vâlvă / Îi urăsc pe acești cuceritori ce-s mândri de a fi proprii lor dușmani, / Ce-n oroarea luptelor găsesc fericirea supremă / Căutând pretutindeni moartea, provoacă suferință / Sutelor de mii de oameni, semenii lor. / Cu cât gloria lor este mai răsunătoare / Cu atât merită să fie mai tare disprețuiți.“ (fr.) (n. tr.).

¹ Scrisoare din 26 mai 1742, *Œuvres* (ed. Lequien), LI, 119.

Însă, de acum înainte trebuie să întrebăm cum se împacă pentru Voltaire credința în progresul omenirii cu convingerea sa că omenirea, „de fapt“, a rămas aceeași, că ea nu și-a schimbat „natura“? Dacă această premisă este adevărată, atunci *substanța* propriu-zisă a spiritului iese de sub influența oricărei deveniri istorice; această devenire nu afectează ultimele sale profunzimi. Cine știe să separe coaja de sâmburele evenimentului, acela va observa că ele constituie aceleași forțe de bază care domină peste tot istoria. Această concepție, care și-a găsit expresia în Renaștere și a fost reprezentată de Machiavelli și Lodovico Vives¹, va fi susținută și de către Voltaire. El o amintește în mod expresiv în diferite pasaje din opera sa istorică. „Il résulte de ce tableau – sintetizează el, încă o dată, la sfârșitul lucrării *Essai sur les mœurs*, întregul rezultat obținut – que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages, il répand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers.“² Dacă așa stau lucrurile, atunci poate să existe o istorie *filosofică* în sensul strict al cuvântului? Nu dispăre aparența schimbării, a evoluției îndată ce mergem în spatele suprafețelor strălucitoare ale fenomenelor și ne apropiem de principiile acestora care sunt mereu aceleași? Și astfel, nu cumva *cunoașterea* filosofică a procesului istoric ar însemna de fapt anularea sa? Mai poate filosoful să se delecteze cu multiplicitatea evenimentelor când el însuși știe bine că ea este o iluzie, când s-a convins că nu provine din natură, ci numai din obișnuință? La toate aceste întrebări, filosofia

¹ Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea, *Das Erkenntnisproblem*, vol. I, 164 și urm

² *Essai sur les mœurs*, cap. CXC VII; *Œuvres*, XVIII, 425. [„Rezultă din acest tablou că tot ce ține în mod intim de natura umană este invariabil de la un capăt al universului la celălalt, în timp ce tot ce ține de cutumă diferă și numai din întâmplare s-ar putea asemana. Imperiul cutumei este mai vast decât cel al naturii (umane). Acesta se întinde asupra moravurilor, asupra tuturor tradițiilor, răspândind varietate pe scena universului, în timp ce natura umană răspândește unitate, stabilind pretutindeni un mic număr de principii invariabile. În acest fel, fondul este peste tot același pe când roadele culturii sunt fructe ale diversității.“ (*fr.*) (n. tr.).]

istoriei a lui Voltaire nu ne oferă nici un răspuns explicit satisfăcător. Soluția implicită pe care ne-o oferă *Essai sur les mœurs* constă în faptul că el, nicăieri nu rămâne doar la stadiul de reprezentare a simplelor întâmplări, ci relaționează această reprezentare cu *analiza* conceptuală a fenomenelor, pe baza căreia se va delimita clar accidentalul de necesar, permanentul de efemer. În această privință, Voltaire vede sarcina istoricului în aceeași lumină cu sarcina cercetătorului naturii. Ambii, atât naturalistul cât și istoricul, au aceeași sarcină: în multiplicitatea fenomenelor, ei caută legea ascunsă. Nici în istorie, nici în natură, nu trebuie să concepem această lege ca pe un plan divin care își demonstrează prezența în fiecare parte a întregului. Atât în cunoașterea istorică, cât și în cea a naturii, trebuie să refuzăm teleologia naivă. Voltaire vede această teleologie încorporată în *Discours sur l'histoire universelle* al lui Bossuet, pe care îl apreciază din punct de vedere literar, căruia îi reproșează, însă, că vede pietrele false ca fiind de aur.¹ Scrierea critic-istorică a istorismului trebuie să înfăptuiască aici ceea ce matematica realizase pentru cunoașterea naturii. Ea trebuie să elibereze istoria de cauzele finale și să o explice prin cauzele reale, empirice. Așa cum știința naturii s-a detașat de teologie prin cunoașterea legilor mecanice ale fenomenelor, tot așa trebuie să aibă loc aceeași realizare și în cadrul lumii istorice, prin intermediul psihologiei. Analiza psihologică determină, în cele din urmă, și sensul propriu-zis al ideii de progres. Ea îl întemeiază și îl justifică, trasându-i în același timp limitele și restrângându-i acțiunea în cadrul acestora. Ea arată că omenirea nu poate depăși barierele „esenței” sale, însă că această esență trebuie să se impună continuu împotriva piedicilor și rezistenței pe care le întâlnește. Desigur, „rațiunea” este dată de la început ca forță fundamentală a oamenilor și este, peste tot, una și aceeași. Dar, ea nu iese în afara acestei existențe permanente și unitare a sa; ea se ascunde sub multiplicitatea întrebunțărilor și obiceiurilor și înfrânge povara prejudecăților. Istoria arată cum ea înfrânge treptat aceste piedici, cum devine ceea ce este ca în conformitate cu natura ei. Progresul nu vizează doar rațiunea, și cu aceasta, omenirea ca atare, ci se bazează doar pe „ieșirea în exterior”, pe *evidența* empiric-obiectivă. Însă, tocmai acest fapt-de-a-deveni-evident și faptul-de-a-deveni-transparent al rațiunii este sensul fundamental al procesului istoric. Întrebarea metafizică asupra originii rațiunii nu trebuie pusă de istorie și nici poate fi soluționată de către aceasta, fiindcă rațiunea este ceva supratemporal, ceva necesar și etern asupra căruia întrebarea privind originea ei nu poate fi pusă. Istoria poate arăta doar

¹ Voltaire, *Le Pyrrhonisme de l'histoire* (1768), cap. II; *Œuvres*, XXVI, 163.

modul în care acest etern se *manifestă* în timp; cum pătrunde în curentul timpului și se revelează tot mai pur și mai perfect în configurația sa originară.

Prin această concepție fundamentală, Voltaire propusese programul teoretic pe care, de atunci, întreaga scriere a istoriei din epoca Luminilor l-a urmat. Bineînțeles că, prin al său *Essai sur les mœurs*, el n-a reușit să realizeze complet acest program, însă trebuie să ne ferim să atribuim această deficiență ideilor sale sistematice de bază. Făcând trimitere la aceste lipsuri pentru a demonstra „nonistoricitatea” inițială a Iluminismului, am face doar o critică nesatisfăcătoare și pripită. Totuși, punctele slabe pe care le are Voltaire în calitate de istoric și care adesea i s-au reproșat nu sunt lipsuri ale sistemului său, ci mai mult, se datorează personalității și temperamentului său. Voltaire nu este dispus să urmeze până la capăt drumul liniștit al abordării istorice și să persevereze cu răbdare pe acesta. Când el se dedică trecutului, o face nu de dragul acestuia, ci de dragul prezentului și al viitorului. Pentru el, istoria nu constituie un scop, ci un mijloc; un instrument pentru autoeducarea spiritului uman. Dorința lui Voltaire nu se rezumă doar la cercetare; el *pretinde* și anticipează cu pasiune conținutul pretențiilor sale. Deoarece, el nu mai crede că se află pur și simplu pe drum, ci se vede foarte aproape de finalitățile, având tot felul de sentimente și presentimente nobile în ceea ce privește aceste scopuri atinse printr-un imens efort. Această dispoziție și acest patos personal străbat continuu incursiunea lui în istorie. Acest demers istoric va fi cu atât mai perfect, cu cât Voltaire își va regăsi propriile idealuri în trecut. De aceea, punctul culminant va fi atins în *Siècle de Louis XIV*. Chiar și în afara acestui cerc, Voltaire poate să vadă și să cunoască foarte clar; însă aici, judecățile și prejudecățile vor fi atât de rapide și de presante tocmai pentru a permite o „adâncire” liniștită în istorie. Mândria rațiunii care era a filosofului revine acum istoricului. Tot mai mult se impune credința că epoca clasică a rațiunii nu aparține doar Evului Mediu, ci și mult lăudatei Antichități. În acest punct, Voltaire cade pradă tocmai acelei naive teleologii pe care, în calitate de teoretician pur, a respins-o atât de energic și a combătut-o atât de eficient. Așa cum Bossuet își vede idealul său teologic, tot așa își vede și Voltaire idealul său filosofic, în istorie; cum Bossuet raportează idealul său la Biblie, Voltaire atașează, degajat, etaloanele sale raționale, trecutului. Toate acestea au împiedicat, fără îndoială, realizarea marelui plan al unei istorii universale care dorea să surprindă toate culturile, epocile și popoarele în egală măsură. Pe de altă parte însă, este evident că aceste lipsuri ale lui Voltaire aparțin de ceea ce se cheamă *défauts de ses vertus*. Căci, ceea ce este considerat din punct de

vedere pur obiectiv, apare ca limită a concepției sale. Pe de altă parte, aceasta dă farmec expunerii sale, împrumutându-i acea individualitate și vivacitate care au entuziasmat pe contemporanii săi. Voltaire este primul gânditor al secolului al XVIII-lea care a recreat tipul *operei de artă* istorice, încorporându-l într-un exemplu clasic. El a eliberat istoria de povara vechii erudiții, salvând-o de la forma simplei cronici. Aceasta este realizarea cu care el, înainte de toate, se mândrește și pe care se bazează sentimentul său de istoric. Pe când, în anul 1740, capelanul suedez Nordberg oferea cititorilor opera sa istorică despre destinul lui Karl XII, prin aceasta, reliefând confuziile pe care le-a făcut Voltaire și criticând puțin a sa *Histoire de Charles XII*, pe atunci Voltaire completa această critică adusă la adresa lui, dând dovadă de o superioritate satirică. „Probabil, este un eveniment important pentru Europa – îi scrie el lui Nordberg – faptul că în aripa de nord a palatului, se găsea din nou capela castelului din Stockholm ce arsese înainte cu cincizeci de ani; și mai important este că, în zilele de predică, se reconstruise deja, în parte, din lemn de stejar, în parte, din lemn de nuc etc. De asemenea, vrem să credem cu plăcere că este deosebit de important pentru noi atât să cunoaștem detalii asupra lățimii baldachinului sub care a fost încoronat Karl XII, cât și să știm cu exactitate ce culoare avea. Toate aceste detalii pot fi utile pentru aceia care doresc să cunoască interesele principilor... Însă, un istoric are obligații multe și diferite. Permiteți-mi să vă amintesc acele obligații care au o oarecare semnificație. Prima obligație a istoricului este de a nu denigra, a doua, de a nu plictisi. Pot să vă iert dumneavoastră încălcarea primei obligații deoarece opera dumneavoastră va fi de puțini citită. Dar nu pot trece cu vederea încălcarea celei de-a doua fiindcă am fost constrâns să vă citesc opera.”¹ Acesta este mai mult decât un simplu sarcasm. Prin aceasta, se exprimă un nou ideal stilistic al scrierii istoriei pe care Voltaire îl realizează și îl stabilește drept normă. Lord Chesterfield spunea despre operele istorice ale lui Voltaire că ele conțin istoria spiritului uman „scrise de un om de geniu și pentru uzul oamenilor de geniu”. Însă, în *acest* domeniu, mai puțin decât în altele, Voltaire este răpus de pericolul „spiritualului”. El se bazează pe studiile individuale de mare întindere, acribia istorică nefiindu-i în nici un caz străină. Înainte de toate, privirea sa va fi încătușată de detaliul sociologic; el dorește mai mult să cunoască și să descrie starea societății, formele vieții familiale, evoluția

¹ *Lettre à Mr. Norberg*, în „Prefața” la noua ediție a lucrării *Histoire de Charles XII* (1744); *Œuvres*, XXII, 12 și urm; pentru mai multe detalii despre Nordberg și critica făcută lui Voltaire, vezi Georg Brandes, *Voltaire*, I, 182 și urm.

meșteșugurilor și a artelor în diferite epoci decât nebuniile politice și religioase ale națiunilor, războaiele și bătăliile lor. El caută ajutorul filologiei și al lingvisticii, considerând că, adesea, o etimologie sigură ne-ar putea oferi o incursiune în migrările popoarelor. Pentru Voltaire, alfabetul utilizat de un popor constituie o dovadă incontestabilă pentru a ști cine au fost adevărații profesori ai unei națiuni și care sunt originile primelor lor cunoștințe.¹ Nici *istoria pură a științei* nu se poate sustrage cerințelor metodice propuse aici; în această privință, și d'Alembert a devenit discipolul lui Voltaire. Influența decisivă pe care a exercitat-o *Prefața sa la Enciclopedie*, atât din punct de vedere filosofic, cât și din punct de vedere literar, nu se bazează în cele din urmă pe faptul că, aici, pentru prima dată, evoluția științei era așezată sub un nou punct de vedere. D'Alembert nu concepe această evoluție ca și însumare de cunoștințe tot mai noi și mai savante, ci ca autodesfășurare metodică a înseși ideii de știință. El pretinde ca în locul unui simplu poliistorism să apară o știință filosofică a principiilor, și istoria științei să fie abordată conform problemelor *acesteia*. Chiar și în planul enciclopedic al cunoașterii, pe care d'Alembert l-a dat în *Éléments de Philosophie*, el determină sarcina istoriei în acest sens. „Istoria generală a științelor și a artelor cuprinde patru mari obiecte: cunoștințele noastre, opiniile noastre, disputele și erorile noastre. Istoria cunoștințelor noastre ne învață să ne cunoaștem bogățiile, sau, mai bine spus, adevărata noastră sărăcie. Ea descurajează omul, arătându-i cât de precară îi este cunoașterea. Pe de altă parte însă, ea îl încurajează sau cel puțin îl consolează, spunându-i că ar putea utiliza un număr mic de concepte clare și sigure. Istoria opiniilor noastre ne arată cum oamenii, fie din necesitate, fie din nerăbdare, au așezat probabilitatea în locul adevărului și cum, ceea ce la început era doar probabil, a devenit adevăr pe baza noii prelucrări, purificări, aprofundări, prin activitatea progresivă a mai multor secole. Ea oferă simțului nostru perspicace și urmașilor noștri o abundență de fapte și de puncte de vedere pe care să le urmeze, de presupuneri pe care să le întemeieze, de cunoștințe pe care trebuie să le extindă și să le perfecționeze. În ultimul rând, istoria erorilor noastre ne învață să nu avem încredere nici în noi înșine și nici în alții. Ea ne arată drumul pe care ne-am îndepărtat de la adevăr și ne ușurează căutarea potecii sigure care să ne conducă la acesta.”²

¹ *Essai sur les mœurs*, „Introduction”, *Œuvres*, XV, 110; pentru mai multe informații despre Voltaire, în calitate de istoric, vezi Gustave Lanson, *Voltaire*, cap. VI, a VI-a ediție, p. 107 și urm.

² D'Alembert, *Éléments de Philosophie*, sec. II (*Mélanges de Littérature etc.*, T.IV, p. 9 și urm.).

În ceea ce privește istoria științei exacte, planul pe care îl prefigurează d'Alembert aici a ajuns la desăvârșire în operele celor mai geniali discipoli ai săi. *Mecanique analytique* a lui Lagrange ne oferă un model de istorie a științei care chiar și astăzi abia dacă este depășit. Lucrările ulterioare, de exemplu, *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik* a lui Eugen Dühring, pentru a numi doar una dintre acestea, au făcut în permanență trimitere la modelul metodic prezentat aici. Însă, d'Alembert însuși merge și mai departe. El nu atribuie istoriei doar o valoare teoretică, ci și o valoare etică, așteptând din partea ei adevărata înfăptuire a cunoașterii omului moral. „Științele istorice se află într-un dublu raport cu filosofia; pe de o parte, cu principiile care se află la baza certitudinii istorice; pe de altă parte, cu învățăturile ce pot fi trase din istorie. Înțelepții au considerat oamenii drept actori pe scena lumii. Ei studiază în egală măsură universul spiritual și universul fizic, abordându-le fără prejudecată. Ei urmăresc autorii în rapoartele pe care le fac cu aceeași atenție cu care urmăresc natura, în fenomenele sale. Cercetează distincțiile cele mai fine care există între adevărul istoric și cel probabil, între probabilitate și născocire. Ei pot înțelege limbile cele mai diferite pe care le vorbesc atât corectitudinea cât și lingușirea, preconcepția și ura, determinând în funcție de acestea gradele diferite de verosimilitate și de importanță ale dovezilor. Conduși de aceste fine reguli, ei studiază înaintea de toate trecutul, pentru a cunoaște mai bine oamenii în mijlocul cărora trăiesc. Pentru cititorul mediocru, istoria este doar hrana curiozității sau o distracție superficială. Pentru filosof, ea este o sumă de experiențe spirituale și morale (*expériences morales*) ce se pot face pe specia umană; o sumă care ar fi și mai completă dacă ar proveni doar din partea înțelepților însă, care pe cât de imperfectă este, pe atât de multe mari teorii include în sine; la fel cum suma experimentelor medicale din toate timpurile crește în permanență și rămâne mereu imperfectă dar care constituie pasul esențial în vederea vindecării.”¹ Astfel, din filosofia Luminilor, pe baza istoriei, ia amploare ideea unei discipline filosofice a omenirii; ideea unei „antropologii” generale, așa cum a fost ea dezvoltată sistematic de către Kant și reprezentată de acesta în prelegerile sale.² Prima încercare de *istorie critică a filosofiei* merge mână în mână cu această năzuință. Articolul lui Diderot din *Encyclopedie* despre sistemele filosofice particulare, dă dovadă încă de puțină originalitate istorică – dependența sa de Bayle, de Brucker și de *Histoire critique de la Philosophie* (1756) a lui Deslandes fiind

¹ D'Alembert, *Éléments de philosophie*, III, p. 16 și urm.

² Vezi, în special, anunțul făcut de către Kant cu privire la natura prelegerilor sale din semestrul de iarnă, 1765–1766, *Werke* (ed. Cassirer), II, 319 și urm.

peste tot evidentă. Cu toate acestea, în acest articol își face simțită prezența un nou spirit care se manifestă, în special, în articolele despre filosofia modernă, despre Hobbes, despre Spinoza și Leibniz. Deoarece, din ce în ce mai mult, simpla enumerare a opiniilor va fi marginalizată acum de *analiză*; analiză făcută atât în sens istoric cât și în sens sistematic, orientându-se asupra conținutului teoriilor particulare și asupra condițiilor lor istorice de apariție.

Firește, dominația spiritului analitic, caracteristic secolului al XVIII-lea, rămâne și în acest domeniu indestructibilă. Acest spirit aduce cu sine faptul că în raport cu elementul istoric se va semnala tot mai mult prezența constanței și nu a schimbării. În raport cu această tendință dominantă, doar *un* singur gânditor al secolului al XVIII-lea își va menține poziția. Hume aparține tot atât de puțin tipului de filosof al istoriei Iluminismului pe cât de puțin aparține filosofiei religiei sau epistemologiei. O dată cu el, modul de abordare static, spre care se orientează cunoașterea „proprietăților” stabile și neschimbătoare ale naturii umane, începe să se destindă. O dată cu el, accentul se va pune mai mult pe *procesul* istoric ca atare, decât pe *substratul* pe care noi îl presupunem la baza acestuia. Atât în calitate de logician cât și de filosof al istoriei, Hume devine criticul conceptului de substanță. Nici el nu descrie istoria ca și *evoluție* permanentă, însă se bucură de schimbările ei continue, de intuiția devenirii. În această devenire, el nu caută nici o „rațiune” și nici nu crede în aceasta; în loc de un interes rațional, el este condus mai departe de un interes psihologic și estetic. „Imaginația” pe care, în epistemologia sa, o opune rațiunii abstracte și asupra semnificațiilor căreia insistă, are și aici o importanță decisivă – ea este cea care va fi considerată forța de bază a oricărui mod de abordare de tip istoric. „Ce farmec este pentru fantezia noastră când se transpune în cele mai îndepărtate timpuri, când vede societatea umană la începuturile ei, când o urmărește de la primele sale încercări de a ajunge la știință și artă; atunci când vede cum formele de guvernământ, gusturile și moravurile se îmbunătățesc treptat și cum tot ceea ce dă farmec vieții se perfecționează progresiv!” Astfel, Hume nu dorește să anticipeze, printr-o proiecție generală, scopul ultim al istoriei, ci se adâncește în abundența conținutului ei concret. Pentru el, istoria este cea mai frumoasă și mai nobilă „conversație a spiritului” chiar dacă nu o putem conceptualiza decât foarte puțin și nu putem cunoaște în totalitate „rațiunile” ei. „Cum poate fi ea comparată cu acele distracții inutile cu care noi obișnuim să ne umplem timpul liber? Cum putem găsi un obiect care ar fi demn de a ne atrage atenția? Cât de deteriorat poate fi gustul aceluia care își caută sursa de distracție într-un loc atât de fals!” Chiar dacă istoria va fi plasată aici pe o treaptă foarte înaltă și va fi considerată drept cea mai

scumpă bijuterie a existenței umane, Hume nu va renunța la scepticismul său. Dacă comparăm elogiul său la adresa științei istoriei cu expectanțele, cerințele și idealurile pe care secolul al XVIII-lea le-a atașat inițial istoriei, observăm imediat un contrast evident. Față de aceste idealuri, afirmațiile lui Hume au doar un ton stins; ele se află sub semnul rezervei și al resemnării: „Ce viață dinamică dramatică lasă istoria să treacă pe lângă noi; ce plăcere este în a urmări nașterea, progresul, prăbușirea și, în cele din urmă, nimicirea celor mai prospere imperii; de a vedea care au fost virtuțile care le-au ajutat să ajungă la măreție și care au fost viciile care le-au condus la ruină!“; „In short, to see all human race, from the beginning of time, pass, as it were, in review before us; appearing in their true colours, without any of those disguises, which, during their life time, so much perplexed the judgement of the beholders. What spectacle can be imagined, so magnificent, so various, so interesting? What amusement, either of the senses or the imagination, can be compared with it?“¹ Ce piesă de teatru, însă, ah, doar o piesă de teatru! Deoarece, Hume nu mai crede că poate pătrunde sensul cel mai profund al evenimentului istoric, dezvăluind în același timp planul său. El renunță la întrebarea: ce face ca lumea istorică să fie unitară, în cele mai intime structuri ale sale? Se mulțumește cu o privire de ansamblu asupra ei, fără să încerce să înșiruie imagini efemere pe care le oferă istoria, pe firul unei anumite „idei“. Însă, nici astfel, nu vom înțelege realmente scepticismul lui Hume dacă avem în vedere doar momentul lui negativ. Chiar și în acest punct, în disoluția și negarea aparentă, el înfăptuiește o importantă realizare pozitivă. Deoarece, abținerea lui Hume de la orice generalizare pripită, trimiterea pe care o face la fapticitatea pură a istoriei, nu conține doar un avertisment metodic, ci și o nouă orientare metodică. Teoria lui Hume se pronunță pentru dreptul propriu al individualului, pregătind drumul către recunoașterea sa. Pentru a ajunge la această recunoaștere a unei autentice demnități filosofice mai trebuia făcut încă un pas; pas pe care Hume nici nu l-a făcut și nici nu l-a putut face. Individualul nu trebuia văzut doar ca simplă faptă, prezentat ca *matter of fact**, ci trebuia *problematizat*. Nu era

¹ Hume, *Of the Study of History. Essays Moral, Political and Literary*, ed. Green and Grose, London, 1898, II, 388 și urm. [„Pe scurt, a vedea întreaga rasă umană petrecându-se înaintea noastră așa cum a fost ea, de la începutul timpului; apărând în adevăratele lor culori, fără vreuna din acele fațete care, pe timpul vieții lor, au pus într-o așa mare măsură în încurcătură judecata purtătorilor lor. Ce spectacol poate fi oare imaginat, așa magnific, variat, interesant? Care delectare, fie a simțurilor sau a închipuirii, poate fi comparată cu aceasta?“ (engl.) (n. tr.).]

* Fapt (engl.) (n. tr.).

suficientă invocarea imperiului faptelor în locul celui al conceptelor, ci locul individualului trebuia găsit și determinat în cadrul acestuia din urmă. Cerința profundă și foarte dificil de realizat din punct de vedere sistematic consta în conceperea unui nou *concept al individului* și urmărirea lui în diferitele sale semnificații, în aplicările și în transformările sale posibile. Empirismul și scepticismul lui Hume nu era avizat în vederea îndeplinirii acestei sarcini. Pentru aceasta, istoria spiritului secolului al XVIII-lea trebuia să inaugureze un nou drum și să fie fidelă unui alt conducător. Trebuia să încerce să descopere comoara metodică ce se afla ascunsă în teoria lui Leibniz; deoarece, această teorie a fost cea care, în principiul „monadei“, a dat expresie „problemei individualității“, conferindu-i o poziție stabilă în centrul unei sistem global filosofic.

4 Conceptul leibnizian de substanță intenționează să surprindă permanența în schimbare; însă, pe de altă parte, acest concept este senzațional prin faptul că vede raportul dintre unitate și multiplicitate, dintre permanență și schimbare ca pe un raport pur de *intercondiționare*. El nu mai dorește să subordoneze multiplul unului, schimbarea, permanenței, ci pleacă de la premisa că ambele momente se pot explica doar reciproc. În această ordine de idei, cunoașterea autentică nu poate fi cunoașterea a ceea ce persistă sau a ceea ce este schimbător, ci trebuie să vizeze interdependența lor pură și determinarea lor reciprocă. Unitatea legilor și unitatea substanței se demonstrează doar prin raport la schimbarea continuă, unde își găsesc singura lor expresie posibilă. Substanța persistă; însă, tocmai această persistență nu include în sine nici o stare de repaus, ci dimpotrivă, include doar constanța regulii progresului său. În locul concepției statice despre substanță apare acum concepția sa dinamică: substanța este „subiect“ sau „substrat“ doar în măsura în care este *forță*; în măsura în care se dovedește nemijlocit a fi activă și, în succesiunea acțiunilor sale, își manifestă esența propriu-zisă. Natura substanței nu constă în faptul că rămâne închisă în sine; mai mult, ea se dovedește a fi *productivă*, lăsând în permanență să se dezvolte din ea noi configurații multiple. „Existența“ ei este tocmai acest fapt „de a lăsa să ia ființă“ un conținut în permanență nou; această creare continuă de fenomene. Desigur, totalitatea acestor fenomene este complet prefigurată în substanță; nu există nici o „epigeneză“ propriu-zisă, care ar fi condiționată doar din exterior. Totuși, tot ceea ce pare că ia amploare în exterior, prin influența forțelor străine, trebuie întemeiat în natura ei proprie, trebuie să fie prefigurat în aceasta. Pe de altă parte însă, această determinație nu poate fi

gândită ca o determinație inflexibilă, deja dată. Mai mult, ființa perfectă a substanței apare prima dată în desfășurarea ei completă. Mijlocul și sfârșitul ei îi aparțin tot atât de necesar și de esențial ca și începutul. Și metafizica lui Leibniz întemeiază ființa „monadei” pe identitatea ei, însă, în ideea de identitate este inclusă și cea de *continuitate*. Unite, identitatea și continuitatea conferă totalitate monadei, această unire constituind și sursa ei de ermetism și completitudine.¹

Prin aceste idei fundamentale ale metafizicii leibniziene, se oferea un nou început promițător în vederea cuceririi conceptuale a lumii istorice. Însă, până când acest început avea să fie dus mai departe și până când avea să se poată dezvolta liber, trebuia să treacă o perioadă mare de timp. Nici sistemul lui Wolff nu a exclus elementul istoric, ci mai mult a încercat să stabilească o ordonare riguroasă între acesta și elementul rațional. În teoria științifică wolffiană, fiecare disciplină particulară cuprinde două părți: o parte abstract-rațională și una concret-empirică, „istorică”. În construcția sistemului, experiența trebuie să-și păstreze în totalitate dreptul: cosmologia generală se alătură fizicii, psihologia rațională, psihologiei empirice. Însă, echilibrul la care aspiră Wolff pe această cale, nu poate fi obținut doar printr-un demers pur metodologic. Deoarece, ceea ce contrazice acest echilibru este însăși forma sistemului, forma deducției și demonstrației matematice. Conform sarcinii ei propriu-zise, filosofia este și rămâne știința raționalului și nu a istoricului, știința „posibilului”, nu a fapticului real: *scientia possibilium quatenus esse possunt**. De aceea, o „filosofie a istoriei” în sens riguros nu putea să-și găsească expresie în sistemul lui Wolff; ea ar include în sine o mixtură de moduri de cunoaștere și o ștergere a limitelor cunoașterii, o *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος***. Obiectul filosofiei nu îl constituie lumea faptelor, specifică istoriei, ci lumea „cauzelor” — „principiul rațiunii suficiente” rămâne maxima ei de referință chiar și în aplicarea sa la stările de fapt empirice. Universalitatea și necesitatea cauzei contrazice însă acea contingență, acea unicitate și singularitate care sunt inseparabile de existența istorică. De aceea, idealul „distincției” autentice, matematic-filosofice nu poate fi atins aici; în sfera sfântă a cunoașterii și a filosofiei, istoria nu își poate găsi nici o cale de acces.

Se pare că această sfințenie se va deschide pentru ea acum dintr-o altă perspectivă. Pe când filosofia, în puritatea ei abstractă se sustrăgea elementului istoric, pe atunci *teologia* a fost cea care a deplasat mai întâi limitele dintre

¹ Vezi mai sus, cap I, p. 43 și urm.

* Știința celor posibile în măsura în care sunt posibile (*lat.*) (n. tr.).

** *Metabasis eis alio genos*, trecerea spre altă categorie (*gr.*) (n. tr.).

conținutul „dogmatic” și cel „istoric” al credinței. Am văzut cum a decurs această evoluție și prin ce motive conceptuale fusese ea determinată.¹ În istoria germană a spiritului, Lessing este cel care a tras ultimele concluzii, atingând punctul metodic culminant. În *Educația speciei umane*, elementul religios se împacă cu cel istoric; acesta din urmă este recunoscut ca fiind un factor necesar, un moment indispensabil al religiosului. Însă, Lessing nu își extinde demersul și asupra istoriei lumii. El nu se îndoiește de faptul că, și în aceasta, până în cele mai mici detalii, luarea măsurilor de precauție „intrase în joc”; însă, nu simte nevoia să ridice vălul de pe aceste mistere. În această privință, Herder a fost cel care a făcut ultimul pas decisiv. Dacă ne raportăm la totalitatea ei concretă, realizarea lui Herder este incomparabilă și fără nici o mijlocire propriu-zisă. Se pare că ea s-a detașat de zei și că s-a născut din neant: ea provine dintr-o intuiție a elementului istoric, așa cum aceasta, în puritatea și perfecțiunea sa, n-a mai fost dată nicăieri înainte. Însă, această nouă concepție a lumii istorice nu s-ar fi justificat și n-ar fi putut fi argumentată sistematic, dacă Herder nu ar fi găsit mijloacele conceptuale deja pregătite. „Metafizica” sa a istoriei se poate explica în toate punctele sale prin conceptele fundamentale leibniziene²; în timp ce concepția sa vie despre istorie este protejată de la bun început de aplicarea pur schematică a acestor concepte. Deoarece, el nu mai caută proiectul elementului istoric și nu mai este satisfăcut de acesta, ci vrea să vadă fiecare configurație particulară ca atare și să și-o aproprieze. Herder a rupt definitiv vraja abordării analitice, vraja principiului identității. Istoria distruge aparența identității; ea nu cunoaște nimic real-identic, nimic omogen. Ea creează în permanență noul și dă la tot ce se trezește la viață o formă proprie, o manieră independentă de existență ca și un dar nepieritor. De aceea, vizavi de aceasta, orice generalizare abstractă este și rămâne inefficientă; și tot atât de puțin, precum un concept generic singular poate să surprindă o *normă* generală în bogăția ei. Fiecare stare umană are propria sa valoare; fiecare fază istorică are dreptul său immanent și necesitatea sa immanentă. Ele nu sunt separate, ci există doar în și prin întreg; însă, fiecare dintre ele este în egală măsură indispensabilă întregului. Într-o astfel de eterogenitate efemeră se constituie pentru prima dată adevărata unitate care poate fi gândită doar ca unitate a unui proces, nu ca și constanță a unei existențe. De

¹ Vezi mai sus, p. 176 și urm.

² Pentru raportul dintre filosofia istoriei a lui Herder și conceptele de bază ale filosofiei leibniziene, vezi prezentarea din scrierea mea, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, ed. a III-a, p. 180 și urm.

aceea, prima năzuință a istoricului trebuie să fie aceea de a-și adapta etaloanele în funcție de obiect; nu de a supune acest obiect unui etalon uniform și stabil în mod definitiv. „Este o nebunie – spune Herder cu referire la Egipt – să scoatem o virtute egipteană singulară din țara, din timpul și din copilăria spiritului uman și să o evaluăm prin raport cu etalonul unui alt timp! S-ar putea... ca grecul să greșescă deja în privința egipteanului și Țările din Orient să-l urască pe acesta: mie mi se pare că primul gând trebuie să fie acela de a-l vedea *în propriul său loc* sau, în special, să-i vedem fizionomia din perspectiva Europei.“ Istoria poate și trebuie să renunțe la fiecare „caracterizare generală“. „Ne imaginăm un popor *întreg*, o epocă, o fâșie de pământ – *ce ne-am imaginat?* Surprindem popoare și perioade de timp într-o alternanță continuă, asemeni valurilor mării – *ce ne-am imaginat?* *Ce am surprins?* Cine a remarcat ce lucru imposibil de verbalizat este *specificitatea unui om*, a putea spune la modul distinct ceea ce este *caracteristic*, cum simte și trăiește el, cum toate lucrurile îi devin în mod diferit și similar *lui*, în funcție de care ochiul *său* vede, sufletul *său* măsoară, inima *lui* simte – câtă profunzime se află în caracterul *unei singure națiuni* care, chiar dacă a fost percepută suficient de des, totuși cuvintele zboară și în cuvânt va fi transpus și recunoscut prea puțin din ceea ce omul înțelege și simte – este exact același lucru ca și atunci când vrem să cuprindem marca lumii, a popoarelor întregi, a epocilor și a țărilor, într-o singură privire, într-un singur sentiment, într-un singur cuvânt! O *siluetă*, pe jumătate mată, a cuvintelor! Ansamblul picturilor vii ale modurilor de viață, ale obiceiurilor, ale nevoilor, ale specificității pământului și cerului, ar fi trebuit să li se adauge sau să le preceadă; mai întâi, ar fi trebuit simpatizată națiunea pentru ca, pornind de la o *singură* înclinație și acțiune a sa, să simțim *totul împreună*, să *găsim* un cuvânt, prin care totul să fie gândit.“¹ Într-o asemenea „găsire“ de cuvinte care ne farmecă nemijlocit printr-o configurație intuitivă, care nu atât că analizează, cât mai mult, sintetizează, Herder este inepuizabil, în aceasta dovedindu-și măiestria propriu-zisă. El nu doar descrie și caracterizează, ci se transpune în diferite epoci, dezvoltând pentru fiecare în parte un sentiment în deplină conformitate cu aceasta. Astfel, el va respinge și imaginea onirică a unei fericiri „absolute, independente, constante, așa cum o definește filosoful“. Natura umană nu este un receptacol al unei astfel de fericiri; „ea atrage însă, peste tot, atâta fericire pe cât de mult este capabilă: un tonus dinamic de a se *forma* în mod variat în diferite poziții, nevoi și

¹ Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Werke (Suphan), V, p. 489 și urm., 501 și urm.

stări... Atâta timp cât *înțelegerea* interioară a fericirii, *înclinația*, s-a schimbat: atâta timp cât ocaziile și necesitățile exterioare oferă și fixează un alt mod de înțelegere – cine poate să compare satisfacerea *diferită* a *diferitelor* simțuri în sensuri diferite?... Fiecare națiune are în sine *punctul său central* de fericire, la fel cum fiecare sferă are punctul ei de greutate!“ Însăși luarea măsurilor de precauție nu a tins spre unicitate și constanță; mai mult, ea dorea să-și atingă scopul în alternanță, în crearea continuă a noi forțe: – „Filosof în partea de nord a pământului, ținând în mână aventurarea copilărească a secolului tău; știi tu mai bine decât ea“¹? Prin aceste cuvinte, sub influența lui Hamann și cu ajutorul acestuia, Herder se detașează de epoca sa. Deoarece, filosofia istoriei a secolului al XVIII-lea nu a avut niciodată, până acum, o astfel de rezonanță; ea a rămas străină atât lui Montesquieu și Voltaire cât și lui Hume. Pe cât de mult se dezvoltă în afara lumii ideatice a Iluminismului, Herder nu a realizat nici o ruptură cu acesta. Acest progres și această ascensiune au fost posibile doar pe drumul pe care el însuși și l-a trasat. Iluminismul a creat pentru el armura metodică cu care acesta l-a depășit în cele din urmă; el constatare cu claritate premisele din care a tras consecințele sale. De aceea, depășirea Iluminismului prin Herder este o autentică autodepășire; – ea este una dintre acele înfrângeri în care el își pronunță poate la modul cel mai clar victoria și în care atinge unul dintre cele mai mari triumfuri spirituale ale sale.

¹ Herder, *op. cit.*, V, 507 și urm.

Capitolul al șaselea

Drept, stat și societate

1 Ideea de drept și principiul drepturilor inalienabile

Una dintre trăsăturile fundamentale ale filosofiei Luminilor constă în faptul că ea, cu tot avântul ei pasional, în aspirația ei de a distruge vechiul tablou al legilor, de a ajunge la o nouă construcție conceptuală a existenței revine, totuși, la problemele filosofice inițiale ale omenirii. Deja Descartes se ferise de intenția de a dori să întemeieze o filosofie „nouă”. În privința acestui fapt, el consideră că teoria sa, acolo unde se sprijină pe principii strict raționale, se sprijină de fapt doar pe rațiune, cu aceasta, dorind să țină cont și de prerogativele Antichității. Deoarece, rațiunea ar deține adevăratul drept al primului născut; în Antichitate, ea ar fi reflectat asupra fiecărei opinii și prejudecăți, care pe parcursul secolelor și-au pierdut din strălucire. Filosofia Luminilor își împropriază această deviză. În toate domeniile, ea combate puterea tradiției și a autorității. Cu aceasta însă, ea nu crede că înfăptuiește o activitate de negare și eroziune. Mai mult, ea vrea să îndepărteze ruinele timpurilor pentru a scoate în evidență zidurile principale ale construcției. Aceste fundamente sunt pentru ea neschimbătoare și de nezdruccinat; sunt atât de vechi ca omenirea însăși. Astfel, filosofia Luminilor nu își vede sarcina asemeni unui act de nimicire, ci asemeni unuia de reconstituire. Chiar și în revoluțiile ei cele mai îndrăznețe, ea nu vrea altceva decât să ofere o restituire; o *restitutio in integrum**, prin care rațiunea și omenirea vor fi repuse în vechile lor drepturi. Din perspectivă istorică, această dublă tendință are valoare prin faptul că Iluminismul, în ciuda combaterii trecutului apropiat lui, se reîntoarce mereu cu predilecție asupra motivelor conceptuale și asupra problematicii antice. În

* Restituire în întregime (*lat.*) (n. tr.).

această privință, el se bazează pe umanismul renescentist al cărui moștenitor este. Însă, ca mișcare pur filosofică, el înțelege altfel lucrurile decât le-a înțeles umanismul în cadrul cercului său de cercetare pur erudită. Iluminismul elimină din umanism doar acele trăsături care nu se potrivesc modului său de gândire. Însă, deja prin această accentuare, el izbutește adesea să ne conducă la adevărata origine a problemelor. O astfel de realizare a avut loc în ceea ce privește *problema dreptului*. Iluminismul nu vrea să se rezume doar la abordarea dreptului supus procesului de devenire istorică: el se întoarce la „dreptul care s-a născut o dată cu noi”. Însă, în întemeierea și în apărarea acestui drept, el face trimitere la moștenirea conceptuală antică; ne conduce la acea problematizare radicală înfăptuită de către Platon. Așa cum Platon pusese întrebarea fundamentală asupra *raportului dintre drept și putere*, tot așa va înțelege și iluminismul problema și o va introduce în viața sa spirituală. În acest punct, după două mii de ani, se ajunge la un dialog direct cu lumea conceptuală antică, semnificativ atât în privință spiritual-istorică, cât și în privință sistematică. Ambele teze principale, așa cum au fost ele argumentate de Socrate și Thrasymachos, în *Republica* lui Platon, vor fi abordate acum, din nou, una împotriva celeilalte. Ideile vor fi formulate acum într-un limbaj conceptual diferit de cel al lui Platon. Însă, această schimbare de relații nu anulează înrudirea internă și comunitatea obiectuală. În limbajul diferitelor timpuri se dezvăluie una și aceeași dialectică, care nu și-a pierdut nimic din forța ei – care arată de la sine toate încercările de mediere de până acum și trimite către o nouă soluție.

Întrebarea lui Platon asupra „naturii” dreptății și asupra propriei ei esențe nu este o întrebare particulară, izolată care începe cu un concept singular și cu explicația sa filosofică. Ea nu se detașează de întrebarea generală asupra sensului și naturii conceptului, soluția ei definitivă putând fi obținută doar pe baza clarificării acestuia. În conceptele noastre logice și etice, se pronunță ceva determinat și existent la modul obiectiv, un fiind în sine – sau aceste concepte sunt doar simple semne lingvistice cărora le atribuim la întâmplare anumite conținuturi? Există egalitatea *în sine*, frumosul *în sine*, dreptatea *în sine* – sau în zadar căutăm, în fluxul reprezentărilor și opiniilor noastre, un identic autentic care nu va fi eliminat din fluxul „fantasmelor” noastre? Există o structură originară corespunzătoare acestor concepte – sau întrebarea asupra lor conține deja în sine o neînțelegere și o autoiluzionare? Soluția universală a acestor întrebări reprezintă tema unor dezbateri fundamentale asupra

dreptății în *Gorgias* și în *Republica*. Întrebării asupra esenței, asupra *eidos*-ului* dreptății, îi va da răspuns întrebarea juridică asupra *eidos*-ului ca atare, asupra a ceea ce se cheamă *quid juris***. Dacă vom ajunge la concluzia că ideea dreptății se anulează la o examinare mai atentă, că în ea nu este învăluit nici un sens esențial și constant, ci doar o reprezentare scripitoare dar inconstantă, atunci aceeași pierdere va fi suferită de către tot ceea ce a avut pretenție la demnitatea ideii. Valoare are doar *θέσει (tesei)**** și nu *Φύσει (fusei)***** acesta există conform regulamentului, primindu-și exclusiv de la acesta conținutul său relativ și durata sa relativă. În măsura în care Platon opune în acest punct rezistență soluției sofiste, în măsura în care întreprinde acțiunea de a feri conținutul dreptului, ceea ce el „este“ în sens pur și ceea ce el înseamnă în sens profund, de orice amestec cu simpla putere, el stabilește cu aceasta, problema destinală a filosofiei sale. Pentru el, aici nu este vorba doar de existența sau de nonexistența eticii, ci și de cea a logicii. Desigur, evoluția istorică ulterioară va conduce tot mai mult la destinderea acestei legături. *Forma* metodică a problemei platonice va fi tot mai rar înțeleasă în semnificația ei proprie; doar *conținutul* ei va supraviețui și va constitui un moment ce va apare în diferite moduri în fiecare „teorie“ viitoare despre drept și despre stat.

Pentru prima dată, secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au reușit să vadă din nou problema în semnificația ei universală. În special, cel care face aici conexiunea este Hugo Grotius. Formația sa nu este doar de politician și jurist, ci și una umanist-erudită, el fiind cel mai semnificativ și mai independent *gânditor* care provine din cercul umanismului. În orice punct, el caută legătura nemijlocită cu teoriile antice. În teoria sa despre originea societății și a dreptului, el se întoarce mai întâi la Aristotel și de la acesta, la Platon. Așa cum la Platon, teoria dreptului ia ființă dintr-un raport de reciprocitate între logică și etică, la Hugo Grotius, problema dreptului se relaționează de problema matematicii. Această sinteză este o trăsătură tipică orientării fundamentale a secolului al XVII-lea. Peste tot aici, matematica este mediul și instrumentul spiritual pentru reconstituirea „ideii“ platonice. Nu doar știința naturii, ci și științele spiritului au urmat acest demers. Însă, legătura metodică produsă pe

* *Eidos* (gr.), înfățișare, natură constitutivă, formă, tip, specie, idee; cf. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, ed. a II-a, revăzută, trad. Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1997, p. 74. (n. tr.).

** Ce drept lege! (*lat.*, sens exclamativ) (n. tr.).

*** Propoziție, afirmație (*gr.*) (n. tr.).

**** De la *physis*, natură (*gr.*) (n. tr.).

această cale, conține în sine, în ceea ce privește știința dreptului, la o primă privire, consecințe paradoxale și periculoase. Deoarece, ceea ce dreptul obține acum într-o privință pur ideală, trebuie să piardă în privința „realității” sale, aplicării sale empirice. Astfel, are loc deplasarea din sfera fapticului, a realului și a activului, în sfera „posibilului”. Leibniz a tras doar o singură concluzie clară din una dintre ideile de bază ale lui Grotius, când susține că știința dreptului ar aparține acelor discipline care nu depind de experiențe și de fapte, ci de definiții și dovezi strict logice. Deoarece, experiența nu ne-ar putea spune ceea ce ar fi dreptul și dreptatea în sine. Ambele conțin conceptul unei coincidențe, al unei proporționalități și al unei armonii, care ar fi valabil chiar și atunci când nu s-ar actualiza niciodată în vreun caz singular concret; chiar și atunci când nu ar exista nimeni care să profeseze dreptatea și nimeni asupra căruia aceasta să fie exercitată. Prin aceasta, dreptul se află pe aceeași poziție cu aritmetica pură: ceea ce ne învață ea despre natura numerelor și despre raporturile dintre ele, conține un adevăr etern și necesar, un adevăr care rămâne intangibil chiar și atunci când întreaga lume empirică s-ar năru, deci nu ar mai exista nimeni și nici un obiect care să-și mai păstreze vreo semnificație.¹ În *Prefața* la opera sa principală, Grotius face aceeași analogie metodică. El explică în mod expresiv că deducțiile sale despre dreptul războiului și al păcii sunt făcute doar în vederea obținerii unei soluții sigure în privința întrebărilor particulare concrete, a problemelor politicii actuale. Mai mult, în aceste dezbateri, el lăsase la o parte toate considerațiile de acest fel, în același sens în care matematicianul obișnuiește să vadă figurile pe care le cercetează, independent de orice materie corporală. În evoluțiile ulterioare ale teoriilor drepturilor naturale, această matematizare a dreptului va deveni și mai acută. Pufendorf accentuează faptul că, și atunci când aplicarea principiilor dreptului natural la anumite probleme concrete ar putea conduce la îndoieli multiple, nu ni se permite să concluzionăm de aici că aceste principii ca atare ar conține în sine o oarecare lipsă de evidență. Mai mult, ele dau dovadă de aceeași evidență ca și axiomele pur matematice. Dacă dreptul natural relaționează în acest fel dreptul și matematica, aceasta se întâmplă deoarece

¹ *Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften* de Georg Mollat, Leipzig, 1893, p. 22; mai multe detalii în scrierea mea, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 425 și urm.; următoarele considerații sunt preluate dintr-o conferință, pe care am publicat-o sub titlul „Vom Wesen und Werden des Naturrechts” în *Revista de filosofie a dreptului în teorie și praxis*, vol. VI, p. 1 și urm.

ambele sunt simboluri ale uneia și aceleiași forțe fundamentale. În ele se vede cea mai importantă dovadă pentru autolegitatea și pentru spontaneitatea spiritului. Așa cum spiritul este capabil, pornind de la sine însuși, de la „ideile sale înăscute“, să construiască și să deconstruiască domeniul mărimii și al numărului, tot așa el deține aceeași capacitate de construcție, de creație și în domeniul dreptului. Și aici, el trebuie să înceapă cu normele originare pe care le creează din sine, și pornind de la acestea să traseze calea către configurarea particularului. Doar pe această cale poate să se ridice deasupra contingentei, a dispersiei și a superficialității faptului; poate obține o *sistematică* a dreptului, în care totul se împletește într-un întreg și, în care, fiecare decizie particulară își primește sancțiunea și credibilitatea din partea întregului.

Pentru valorificarea acestei teze fundamentale a dreptului natural, trebuiau depășite două piedici și învinși doi adversari puternici. Pe de o parte, dreptul trebuia să-și afirme originaritatea și independența sa spirituală vizavi de dogma teologică, și să se sustragă încercuirii ei periculoase; pe de altă parte, sfera pură a dreptului trebuia determinată și delimitată clar de sfera statală și, prin propria ei valoare, protejată de absolutismul statal. Războiul în vederea întemeierii dreptului natural modern se realizează în această dublă atitudine. Lupta trebuie dusă atât împotriva concepției teocratice, împotriva dirijării dreptului spre o voință divină irațională, inaccesibilă rațiunii umane, cât și împotriva „statului Leviathan“. În ambele cazuri este vorba despre anularea principiului: *stat pro ratione voluntas**. Calvin făcuse apel la această teză pentru a arăta că orice drept este întemeiat în cele din urmă în omnipotența divină, că aceasta însăși este necondiționată, că nu ar fi supusă nici unei reguli sau norme limitative. Nucleul dogmaticii calviniste, în special dogma centrală a predestinării, se află în această idee; fericirea și condamnarea sunt incluse în ea. Asupra temeiului și asupra dreptului deciziei divine în legătură cu mântuirea sufletului, nu este permisă nici o investigație; deoarece, simpla întrebare ar însemna deja o aroganță sacrilegială, o ridicare a rațiunii umane deasupra lui Dumnezeu. Puterea absolută a lui Dumnezeu este respinsă de cea mai mare parte a omenirii, fiind preamărită doar de un mic cerc de predestinați; ambele atitudini există fără un „motiv“ în sensul uman al cuvântului, fără a se ține seama de demnitatea sau meritul moral. Problematika filosofică a dreptului natural s-a dezvoltat din această problematică religioasă. Grotius a fost precursorul spiritual al mișcării care se impusese în Țările de Jos, sub conducerea episcopului Arminius, împotriva dogmei calviniste a

* Voința rămâne în schimbul rațiunii (*lat.*) (n. tr.).

predestinării. Această susținere a sa a arminienilor* nu numai că i-a influențat profund destinul – după evaluarea teoriei lui Arminius la sinodul de la Dordrecht, el va fi demis din funcție și aruncat în închisoare ci i-a marcat atât întreaga orientare cât și activitatea sa literară. El se află exact în locul în care se aflate Erasmus: el apără ideea umanistă de libertate împotriva tezei „predestinării voinței“, susținută de reformatori, de Calvin și Luther. Cu aceasta însă, în același timp, el se vedea chemat la luptă împotriva unui alt adversar. Așa cum s-a confruntat cu omnipotența lui Dumnezeu, trebuia să înfrunte acum omnipotența Statului, a acestui „Dumnezeu muritor“, cum îl numește pregnant și caracteristic Hobbes.¹ În acest punct, Grotius se află față în față cu o concepție specific modernă, care a pătruns tot mai mult de la Renaștere încoace. De la *Principele* lui Machiavelli și de la opera lui Bodin despre stat, s-a conturat tot mai clar teoria conform căreia posesorul celei mai mari puteri de stat nu este subordonat nici unor îngrădiri sau condiționări juridice. Vizavi de ambele tendințe, dreptul natural apără, ca principiu suprem al său, teza că există un drept care premerge oricărei puteri umane și divine și care are valoare independent de acestea. Conținutul conceptului de drept ca atare nu se întemeiază în sfera puterii sau a voinței, ci în sfera rațiunii pure. Ceea ce această rațiune concepe ca „fiind“, ceea ce este dat în esențialitatea ei pură, nu se poate schimba sau nu poate depinde de nici un cuvânt autoritar. Legea, în sensul ei primar și original, în sensul de *lex naturalis*, nu se dizolvă niciodată într-o sumă de simple acte întâmplătoare. Ea nu este chintesența a ceea ce este ordonat și legiferat, ci reprezintă ceea ce este *in vigoare* în mod original; ea este *ordo ordinans***, nu *ordo ordinatus****. Fără îndoială, conceptul perfect de lege presupune un *imperativ* care vizează voințele individuale. Însă, nu acest *imperativ* creează ideea de drept și de dreptate, ci el este *subordonat* acestei

* Urmașii lui Iacob Herman care și-a latinizat numele în Arminius – 1560–1609 – susțin că, sub cercetarea Duhului Sfânt, oamenii au libertatea să nu accepte sau să refuze mântuirea; învățătura armiană a fost propovăduită în ultimele secole de Biserica Metodistă. (n. tr.).

¹ Același război pe care Grotius, în Țările de Jos, l-a dus împotriva dogmaticii calviniste și a principiului absolutismului statal, va fi reluat mai târziu în Anglia de către Școala de la Cambridge și dus în aceleași condiții metodice și spiritual-istorice. Nu intru în detaliile acestei evoluții deoarece ea este tratată exhaustiv în lucrarea mea, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932 („Studii ale Bibliotecii Warburg“ XXIV).

** Ordinea care ordonează (*lat.*) (n. tr.).

*** Ordinea ordonată (*lat.*) (n. tr.).

idei. El o aduce la *îndeplinirea* actuală, însă această îndeplinire nu trebuie confundată cu *întemeierea* ideii de drept ca atare. Pe aceste baze, așa cum Grotius le oferă în *Prolegomenele* la opera sa, *De jure belli ac pacis*, „platonismul“ dreptului natural modern iese la lumină. Așa cum Demiurgul platonice nu este creatorul ideilor, ci el, după acestea, în calitate de prototipuri necreate, formează lumea realului, tot așa se întâmplă, conform lui Grotius, și în vederea formării și ordonării în cadrul comunității statal-juridice. În măsura în care emite imperative singulare pozitive, legiuitorul se bazează pe o normă care este universal-valabilă atât pentru voința sa cât și pentru celelalte voințe. Celebra afirmație a lui Grotius conform căreia tezele dreptului natural ar avea valoare și atunci când am accepta că nu ar exista nici un Dumnezeu sau că divinitatea nu s-ar preocupa de lucrurile umane, vizează *acest* sens.¹ Această afirmație nu vrea să deschidă o prăpastie între religie, pe de o parte, și drept și moralitate, pe de altă parte. Deoarece, Grotius rămâne prin întreaga sa personalitate un gânditor profund religios; reforma morală, așa-numita *reformatio** a religiei nu-i este mai puțin familiară decât întemeierea și aprofundarea spirituală a ideii de drept. De aceea, afirmația că un drept poate și trebuie să existe și fără presupuziția existenței divine, nu trebuie înțeleasă tetic, ci exclusiv ipotetic. Deoarece, înțeleasă ca teză afirmativă, ar însemna, așa cum Grotius remarcă imediat, o nelegiuire și o absurditate. Dimpotrivă, ca pură „ipoteză“, în sensul platonician al cuvântului, ea servește în cadrul sferei moral-religioase, care va fi văzută de către Grotius ca unitate efemeră – scindarea pe care secolul al XVIII-lea a făcut-o ulterior aici, este în întregime departe de el -- pentru a delimita clar și sigur competențele între ele. De aceea, dreptul nu are valoare pentru că *există* un Dumnezeu, nici nu trebuie să se sprijine pe o anumită *existență*, fie ea empirică, fie absolută. El izvorăște din *ideea* pură a Binelui, din acea idee despre care Platon spusese că întrece orice în forță și vechime (*δυνάμει καὶ πρεσβεία ὑπερέχουσα*). Această „transcendență“ a ideii dreptului care ridică Dreptatea și Bunătatea deasupra oricărei ființe (*ἐπέκεινα της οὐσίας*)**, care nu ne permite să-i *fundamentăm* sensul pe un fiind oarecare, va fi susținută și mai departe de către Grotius. Și tocmai în aceasta, și nu în „descoperirea“ dreptului natural, constă „fapta“ sa filosofică și spiritual-istorică. La rândul său, și Evul Mediu creștin se sprijinise pe ideea dreptului natural, pe care a preluat-o din școala

¹ *De jure belli ac pacis*, „Prolegomena“, secț. XI.

* Reformă, refacere (*lat.*) (n. tr.).

** *Epekeina tes ousias* (gr.), dincolo de esență (n. tr.).

stoică. Pe lângă *lex divina*^{*}, teoria scolastică mai cunoaște și o sferă relativ-independentă de *lex naturalis*^{**}. Dreptul nu va fi subordonat în exclusivitate revelației, nici nu va fi guvernat de aceasta. Mai mult, vom învăța că există o moralitate naturală și o cunoaștere naturală a dreptului, pe care rațiunea le-a conservat chiar și după căderea în păcat și care vor fi văzute drept premise necesare și puncte de legătură pentru reconstituirea supranaturală a cunoașterii originare perfecte, bazată pe grația divină. Însă, din toate acestea, Evul Mediu putea confirma existența unui drept complet propriu al *lex naturalis*, tot atât de puțin ca un drept independent propriu al „rațiunii naturale“. Rațiunea rămâne în slujba revelației (*tanquam famula et ministra*^{***}). În cercul forțelor natural-spirituale și sufletești, ea trebuie să conducă la aceasta și să o ajute să-și pregătească fundamentul. De aceea, chiar și acolo unde va fi recunoscută într-o măsură relativ mare, legea naturală este și rămâne supusă legilor divine. Thomas d'Aquino le explică pe ambele ca fiind iradierii ale esenței divine; prima, în vederea scopurilor pământești, a doua, prin revelație, pentru scopurile suprapământești.¹ În acest punct, Grotius iese în afara scolasticii, mai puțin din punctul de vedere al conținutului, cât din punct de vedere *metodic*. Prin el, în domeniul dreptului se va ajunge la același rezultat la care ajunsese Galilei în domeniul cunoașterii naturii. Trebuie să fie desemnată o origine a cunoașterii dreptului, care nu provine din revelația divină, ci care se confirmă în sine însăși, în „natura“ sa proprie și care se menține la distanță față de toate tulburările și falsificările. Așa cum Galilei susține și apără autonomia cunoașterii fizico-matematice, tot așa Grotius se luptă pentru autarhia cunoașterii dreptului. Se pare că Grotius a înțeles foarte clar acest raport ideal: el are o admirație profundă față de Galilei, numindu-l într-o scrisoare cel mai mare geniu al secolului. Conceptul și cuvântul „natură“ cuprind în viața spirituală a secolului al XVII-lea două grupe de probleme, pe care noi astăzi dorim să le separăm și, în cele din urmă, să le sintetizăm.

* Lege divină (*lat.*) (n. tr.).

** Lege naturală (*lat.*) (n. tr.).

*** Precum (sunt) servitorii, așa și stăpânul (*lat.*) (n. tr.).

¹ Mai multe detalii asupra raportului dintre *lex naturalis* și *lex divina* în filosofia Evului Mediu, vezi la Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1879), a III-a ed., Breslau (1913), p. 272 și urm.; chiar și în vechea teologie protestantă rămâne încă în plină forță concepția din Evul Mediu. Vezi Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, Göttingen, 1891, p. 98 și urm., vezi mai sus, p. 52 și urm.

„Științele naturii“ nu se vor opune încă „științelor spiritului“, cu atât mai puțin se vor confrunta în funcție de genul și valoarea lor. „Natura“ nu înseamnă circumferința existenței „fizice“ de care trebuie să se distingă cea spiritual sufletească; nu este vorba de „material“ vizavi de „spiritual“. Expresia nu vizează o ființă a lucrurilor, ci proveniența și întemeierea *adevărurilor*. După conținut, „naturii“ îi aparțin *toate* adevărurile care sunt capabile de întemeiere pur imanentă, care nu necesită nici o revelație transcendentă, ci care sunt evidente prin ele însele. Astfel de adevăruri vor fi pretinse acum nu doar pentru lumea fizică, ci și pentru lumea spiritual-morală; deoarece, ele sunt acele adevăruri care sintetizează aceste două lumi într-o „lume“, într-un cosmos care subzistă prin sine și care își are centrul de greutate în sine.

Secolul al XVIII-lea, la rândul său, se sprijină și el pe acest raport. Montesquieu își începe activitatea ca *cercetător empiric al naturii*¹ – pe acest drum văzându-se condus la problema sa propriu-zisă, la analiza instituțiilor juridico-politice. Ca jurist, el pune aceeași întrebare pe care o pusese Newton ca fizician. El nu vrea să se mulțumească cu legile cosmosului politic, cunoscute pe căi empirice, ci vrea să explice multiplicitatea acestor legi prin câteva principii. Faptul că există o astfel de ordine, o astfel de dependență sistematică între normele individuale: aceasta face pentru el „spiritul legilor“. Astfel, el poate să-și înceapă opera cu o explicitare a conceptului de lege care, în toată extensiunea sa, în toată nelimitarea sa la nici un domeniu particular de stări de fapt, are semnificație universală. „În înțelesul cel mai larg, legile – explică el – sunt raporturile necesare ce derivă din natura lucrurilor.“² O asemenea „natură a lucrurilor“ există atât în sfera posibilului, cât și în cea a realului, atât în sfera purului-gândit, cât și în cea a existentului, atât în cea fizică, cât și în cea morală. Eterogenitatea dată nu trebuie să ne împiedice să căutăm constanța ascunsă; accidentalul nu trebuie să ne înșele în privința necesarului și să ne blocheze accesul la cunoașterea lui. Din aceste idei fundamentale, Montesquieu – deja în *Scrisori persane* – a repetat expresiv principiul pe care Grotius l-a pus la baza dreptului natural. Dreptatea este o relație determinată (*un rapport de convenance*): și această relație rămâne întotdeauna aceeași, indiferent de subiectul care o concepe; indiferent dacă va fi abordată de Dumnezeu, de un înger sau de oameni. Și dat fiind faptul că voința divină este în permanență în conformitate cu cunoașterea ei, este imposibil ca El să încalce normele dreptății, eterne, cunoscute de către El.

¹ Vezi mai sus, p. 58.

² Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, Cartea I, cap. 1, p. 11.

Astfel, chiar dacă nu ar exista nici un Dumnezeu, noi ar trebui să iubim dreptatea și să facem tot ceea ce ne echivalează cu o esență despre care avem o idee atât de sublimă și care, *dacă* există, trebuie să fie în mod necesar și dreaptă. Prin urmare, eliberați de jugul religiei, tot am rămâne supuși dreptății.¹ Dreptul are *structura* sa obiectivă, neschimbătoare, așa cum matematica o are pe a ei. „Înainte apariției legilor existau raporturi posibile de justiție. A zice că nu există nimic just sau injust decât ceea ce rânduiesc și apără legile pozitive echivalează cu a zice că, înainte de a trasa cercul, razele nu puteau fi egale.“

Filosofia Luminilor se sprijină mai întâi pe acest „apriorism“ al dreptului, pe pretenția că există și trebuie să existe norme juridice de bază, generale și constante. În această privință, nici empiriștii puri, nici empiriștii filosofici, nu fac excepție. Voltaire și Diderot abia dacă judecă diferit de Grotius sau Montesquieu – însă, desigur, vor ajunge la o dilemă dificil de soluționat. Deoarece, cum poate fi această concepție compatibilă cu tendința fundamentală a *epistemologiei* lor? – cum corespunde necesitatea și constanța ideii de drept cu teza că orice idee provine de la simțuri și că, în conformitate cu acest lucru, nu poate avea o altă semnificație mai înaltă decât aceea a experiențelor senzoriale pe care ea se bazează? Contrastul care apare aici, a fost văzut foarte clar de Voltaire și se pare că el ezită în privința unui răspuns. Însă, în cele din urmă, raționalistul etic, entuziastul pentru dreptul originar și pentru forța fundamentală a rațiunii practice înving empiristul și scepticul. În *acest* punct, el îndrăznește să se confrunte cu maestrul său Locke. Dovada lui Locke că nu ar exista nici un fel de *idei* înnăscute – obiectează el – nu înseamnă în nici un caz că nu ar putea exista nici un *principiu* universal al moralei. Deoarece, presupunerea acestui principiu nu înseamnă că el este activ și eficient în fiecare esență gânditoare, ci doar că poate fi *găsit* în mod pur de către aceasta. Actul acestei găsiți este asociat unui anumit timp și unei anumite faze evolutive; însă, conținutul care va fi descoperit prin acest act și care va fi prezentat conștiinței, nu ia ființă pe această cale, ci exista dinainte. „Je conviens avec Locke qu'il n'y a réellement aucune idée innée; il suit évidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innée dans notre âme; mais de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'ensuit-il que nous ne soyons pas nés, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus à un certain âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque naît avec deux pieds marchera un jour. C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il

¹ Montesquieu, *Scrisori persane*, trad. Ștefan Popescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1957, Scrisoarea LXXXII.

faut être juste; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes, que tous, à un certain âge, conviennent de cette vérité.¹ Chiar și în calitate de istoric al culturii, căruia îi place să ne descrie multiplicitatea și contrastul obiceiurilor și moravurilor umane, reliefând relativitatea și dependența lor de circumstanțe accidentale, Voltaire nu va greși în privința soluției sale. Deoarece, el crede că poate să descopere în spatele acestui flux de opinii, de prejudecăți, de moravuri, caracterul permanent al moralității. „Chiar dacă, ceea ce într-o anumită regiune se numește virtute, este exact ceea ce într-o alta se cheamă viciu, chiar dacă majoritatea regulilor despre bine și rău sunt tot atât de diferite ca și limbile care se vorbesc și ca și îmbrăcămintea care se poartă; cu toate acestea, mie îmi apare evident că există legi naturale cu care oamenii din toate părțile lumii trebuie să fie de acord. Dumnezeu, ce-i drept n-a spus oamenilor: «Iată legile pe care vi le dau cu gura mea și cu care vreau să vă conduceți»; dar a pus în oameni ceea ce a pus în alte animale. A dat albinelor instinctul puternic care le face să lucreze și să se hrănească laolaltă și a dat omului anumite sentimente de care nu se poate desface niciodată și care sunt legăturile veșnice și primele legi ale societății înăuntrul căruia el a prevăzut că oamenii vor viețui.»² Din nou, Voltaire se bazează în special pe marce analogon al *legilor naturale*, ca dovadă a acelei concepții personale. Trebuia ca natura să sfârșească peste tot în unitate, ordine și regulament și acestei unități să-i fie simțită lipsa doar acolo unde era vorba despre produsul ei suprem, despre om? Trebuia să guverneze lumea fizică după legi generale și de nestrămutat, pentru a lăsa elementul moral pradă accidentalului și bunului plac? În acest punct, trebuie să ne detașăm de Locke, în favoarea lui Newton și a celebrei sale maxime: *Natura est semper sibi consona*.^{*} Așa cum

¹ Scrisoarea lui Voltaire către prințul moștenitor Friedrich, octombrie 1737, *Œuvres*, vol. I, p. 138 [„Sunt de acord cu Locke că nu există nici o idee înăscută, de unde urmează în mod evident că nu există nici o lege morală înăscută în sufletul nostru. Dar, din faptul că nu ne naștem cu barbă rezultă că noi, cei ce facem parte din această categorie de locuitori ai continentului, și anume, a celor ce vor avea barbă la o anumită vârstă, nu suntem născuți. Nu ne naștem cu capacitatea de a merge, totuși oricine se naște cu două picioare, va putea merge într-o zi. În același mod, nimeni nu aduce cu sine, când se naște, ideea de a fi drept; dar, Dumnezeu a prefigurat în așa fel organele omului încât, la o anumită vârstă, acesta să convină asupra acestui adevăr.” (*fr.*) (n. tr.).]

² Voltaire, *Tratat de metafizică*, cap. IX în *Opere alese*, trad. Sergiu Dan, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1959, vol. I, p. 384.

^{*} Natura este întotdeauna în concordanță cu sine (*lat.*) (n. tr.).

legea gravitației, pe care o descoperim pe pământul nostru, nu este relaționată naturii, așa cum ni se dezvăluie o forță fundamentală a materiei care pune în legătură fiecare parte a acesteia, tot așa acționează și legea fundamentală a moralității, în toate națiunile pe care le cunoaștem. În interpretarea acestei legi, există, în funcție de circumstanțe, mii de diferențe însă, baza ei rămâne aceeași, fiind constituită de ideea de dreptate și nedreptate. „În furia pasiunilor au loc o multitudine de nedreptăți, așa cum, prin beție, ne pierdem rațiunea. Însă, după ce starea de beție trece, rațiunea revine, fiind, după convingerea mea, singura cauză pentru existența progresivă a societății umane; o cauză care se subordonează nevoilor reciproce care ne animă.”¹ Pentru a demonstra existența și bunătatea lui Dumnezeu, nu trebuia făcut apel la miracolele *fizice* aparente, la pătrunderea acestora în ordinea naturii, ci doar la *un* miracol moral:

*Les miracles sont bons; mais soulager son frère,
Mais tirer son ami du sein de la misère,
Mais à ses ennemis pardonner leurs vertus,
C'est un plus grand miracle, et qui ne se fait plus.*²

Credința lui Diderot atât într-o natură a oamenilor, neschimbătoare și morală în sine cât și într-un principiu constant al dreptății care izvorăște din ea, rămâne de nestrămutat, constituind pentru concepția sa pur dinamică despre lume, punctul arhimedic.³ Pe când Helvétius încerca în lucrarea sa *Despre spirit* să zdruncine această credință, pe când încerca să demonstreze că toate aparentele impulsuri morale sunt doar o căutare de sine mascată, pe atunci Diderot ridică obiecții expresive împotriva unei astfel de nivelări.⁴ El se sprijină pe esența eternă și neschimbătoare a moralității; însă, *justificarea*

¹ Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, cap. XXXVI; *Œuvres*, XXXI, 130.

² Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, Septième discours, *Œuvres*; XII, 92. [„Minunile sunt bune; dar a-ți ajuta fratele, / A-ți salva prietenul de la o viață mizeră, / Sau a ierta dușmanului virtuțile / Reprezintă un miracol și mai mare, dar care nu se mai întâlnește.” (*fr.*) (n. tr.).]

³ Vezi, în special, Groethuysen, „La pensée de Diderot”, *La Grande Revue* (1913), vol. 82, p. 337 și urm.

⁴ Vezi mai sus, p. 33 și urm.

pe care o oferă acestei pretenții, atunci când este comparată cu teoriile dreptului pur natural, face trimitere la o cu totul altă direcție. Deoarece, acum se impune tot mai puternic acea schimbare de semnificație pe care putem să o urmărim și în conceptul de „natură“, în cadrul secolului al XVIII-lea. Centrul de greutate se deplasează din sfera apriorismului, în cea a empirismului; de pe poziția rațiunii, pe cea a experienței pure. Nu un imperativ abstract al rațiunii domină și unește oamenii între ei, ci adevărata conexiune dintre aceștia se realizează prin uniformitatea înclinațiilor, instinctelor și a necesităților lor. Aici trebuie să căutăm adevărata unitate organică a speciei umane; și doar aici și nu în prescrierile religioase sau morale, își găsește ea adevăratul sprijin. Atâta timp cât renunță la acest sprijin, respinge și abandonează impulsurile natural-senzoriale ale acțiunii, fiecare morală și religie transcendentă rămâne doar o simplă construcție. Deoarece, nici un *imperativ* simplu nu trebuie să se încumete să anuleze *ființa* empirică a oamenilor sau să o transforme radical. Această ființă se va re-produce mereu și va rămâne mai puternică decât orice imperativ. De aceea, o morală care se consideră adversară a naturii, este *ab initio** sortită eșecului. Și chiar dacă ar fi eficientă, împreună cu sensibilitatea oamenilor ea ar sufoca atât tot ceea ce este nobil din punct de vedere moral în ei, cât și toată dragostea și devotamentul natural, de care ei sunt capabili.¹ Să lăsăm natura însăși să domnească, să o lăsăm să fie supusă ei înșiși fără încătușare și fără impedimente convenționale și vom vedea cum, prin această autorcalizare, ea va înfăptui atât Binele unic, autentic cât și fericirea oamenilor și bunăstarea comunității. În acest fel străbate Diderot întregul drum care conduce de la bazele „apriorice“ ale eticii la întemeierea lor pur utilitaristă. Inițial, el pornește de la „ideea“ pură, valabilă în sine și neschimbătoare a dreptului și a dreptății. Însă, pe cât de mult se adâncește în aceasta și încearcă să determine cât mai exact conținutul ei, pe atât de mult crede că poate găsi acest conținut numai în ceea ce ea *realizează* concret, nemediat. De aceea, moralismul pur la care el revine mereu în critica religiei și a dogmelor

* De la bun început (*lat.*) (n. tr.).

¹ Vezi părerea lui Diderot despre fratele său, Abbé Diderot, în *Scrisori către Sophie Volland*, trad. de Sanda Oprescu, Editura Univers, București, 1982, p. 53: „E un om cinstit, dar dur. Ar fi fost un prieten bun, un frate bun, dacă Hristos nu i-ar fi poruncit să calce în picioare toate aceste deșertăciuni. Fratele meu este un creștin bun ce-mi dovedește clipă de clipă că e preferabil să fii un om bun și că ceea ce ei numesc perfecțiunea evanghelică nu-i altceva decât arta funestă de a zădărnici pornirile firești care poate ar fi fost la fel de puternice la el ca și la mine.“

religioase, va deveni tot mai mult un simplu pragmatism. „Mais, docteur, et le vice et la vertu? – obiectează d-ra de l'Espinasse în *Rêve d'Alembert* împotriva eticii naturaliste a medicului – la vertu, ce mot si saint dans toutes les langues, cette idée si sacrée chez toutes les nations!“^{*} „Il faut le transformer – astfel sună răspunsul – en celui de bienfaisance et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie.“¹ Astfel, în cele din urmă, Diderot trebuie să întemeieze superioritatea dreptului „natural“ și a moralității naturale față de morala teologică, pe *eficiența* lor. Ceea ce el reproșează acestei morale și oricărei religii revelate este faptul că ele ar avea urmări nefaste pentru existența societății. Ele distrug toate legăturile naturale care se află între oameni; implementează discordia și ura între cei mai apropiați prieteni și între rudele de sânge; înjosește datoriile naturale, subordonându-le unei alte ordini de datorii, pur fantasmagorice.² Această linie de argumentare se va păstra și în articolele *Enciclopediei* fiind în privința problemei etice, linia sa de orientare permanentă.³ La rândul său, d'Alembert trasează liniile metodice în aceeași manieră; nici pentru el, o etică pur *filosofică* nu poate avea un alt scop decât acela al poziționării ei în cadrul societății umane, învățând-o cum să-și folosească forțele într-o manieră legală pentru binele și fericirea ei comună. „Ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison et ce qui en conséquent est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on appelle Morale... Peu de sciences ont un objet plus vaste, et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes. Tous ces principes aboutissent à un point commun, sur lequel il est difficile de se faire illusion à soi même; ils tendent à nous procurer le plus sûr moyen d'être heureux, en nous montrant la liaison intime de notre véritable intérêt avec l'accomplissement de nos devoirs... C'est à des motifs purement

* „Dar, doctore, cum rămâne atunci cu viciul și cu virtutea? Virtutea, acest cuvânt atât de sfânt în toate limbile, această idee atât de sacră la toate popoarele!“ (*fr.*) (n. tr.).

¹ Diderot, *Rêve d'Alembert, Œuvres* (Assézat) II, 176; vezi în special dialogul lui Diderot, *Est-il bon, est-il méchant?* [„Trebuie transformată în acela de binefacere dat împreună cu antonimul său, vătămare. Din fericire sau nefericire ne-am născut; în mod irezistibil suntem prinși în torentul general ce conduce fie spre glorie, fie spre infamie.“ (*fr.*) (n. tr.).]

² Vezi Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Maréchale de...*

³ Vezi Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923.

humains que les sociétés on dû leur naissance; la religion n'a eu aucune part à leur première formation... Le Philosophe ne se charge que de placer l'homme dans la société et de l'y conduire; c'est au Missionnaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels.“¹

Pe fundamentul stabilit aici, se constituie teoria *drepturilor omului și ale cetățeanului*, așa cum s-a dezvoltat ea în secolul al XVIII-lea. Ea reprezintă centrul spiritual în care se întâlnesc toate aspirațiile la o înnoire morală, la o reformă politică și socială și unde acestea își găsesc unitatea ideală. În noua literatură juridică s-a încercat, din punct de vedere istoric, situarea ideii de „drepturi ale omului“ pe o bază esențială îngustă. În renumita sa lucrare, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*², Georg Jellinek a apărut teza conform căreia, între această declarație, așa cum a fost ea elaborată de adunarea constituantă franceză în 26 august 1789 și ideile fundamentale ale filosofiei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, nu există nici un raport istoric direct. Mai mult, el vede modelul pentru această declarație în *Bills of Right* care a fost emisă de statul liber Virginia, în 12 iunie 1776. Însă, chiar și atunci când suntem de acord cu partea pozitivă a tezei lui Jellinek – dependența declarației franceze de modelul american este evidentă și se poate demonstra până în cele mai mici detalii – nu rezultă de aici susținerea negativă pe care a atașat-o acesteia. Deoarece, și declarațiile americane se află sub influența noului spirit natural-juridic. Ele nu constituie originile, de unde provine pretenția la drepturile omului și ale cetățeanului, ci mai mult doar o *derivație* singulară, o evoluție favorizată de anumite motive speciale și circumstanțe istorice, pe care le-a experimentat ideea generală a dreptului natural. Astfel, ele nu se conduc singure pornind de la principiul libertății credinței și de la cel al războaielor religioase, în jurul căruia au avut loc dispute în Anglia

¹ D'Alembert, *Éléments de Philosophie*, secț. VII; *Mélanges de Littérature* etc., IV, 79 și urm. [„Ceea ce aparține în mod esențial și unic rațiunii și ceea ce este, în consecință, uniform la toate popoarele, sunt datoriile față de semenii noștri. Cunoașterea acestor datorii formează ceea ce numim *morală*... Puține științe au un obiect mai vast și principii mai susceptibile de a primi dovezi convingătoare. Toate aceste principii ajung la un punct comun asupra căruia este dificil să te înșeli; ele tind să ne procure cel mai sigur mijloc de a fi fericiți, arătându-ne legătura intimă a interesului nostru real cu îndeplinirea datoriilor noastre... nașterea societăților se datorează unor motive pur umane; religia nu a avut nici un rol în formarea inițială a societății... Filosoful nu-și ia decât sarcina de a plasa omul în societate și de a-l conduce la aceasta; Misionarului îi revine rolul să-l atragă la picioarele altarelor.“ (*fr.*) (n. tr.).]

² Ed. a II-a, Leipzig, 1904; ed. a III-a, îngrijită de Walter Jellinek, 1919.

secolului al XVII-lea. Cercetări recente asupra *Declarației drepturilor* a statului Virginia au arătat clar că problema libertății religiei n-a jucat nici un rol, poate, cel mult unul secundar, în elaborarea ei.¹ Cercul de idei căruia îi aparține declarația adunării constituante franceze și din care aceasta se dezvoltă organic, era deja circumscris, cu mult înainte de a fi fost gândită o posibilă influență a nord-americanei *Declarations of Right*. Cercul ideatic se întoarce la începuturile dreptului natural modern, la Grotius – și de la acesta, mai departe, în special la filosofia dreptului din cadrul idealismului german, la Leibniz și Wolff, unde își găsește configurarea și întemeierea sistematică.² În Anglia, în special Locke, în al său *Treatise on Government*, a prezentat teoria conform căreia contractul social, pe care îl încheie indivizii între ei, nu constituie în nici un caz singura cauză pentru toate relațiile legitime care există între oameni. Mai mult, relațiile *originare*, care n-au fost create prin nici un contract și nici nu pot fi înlăturate prin acesta, premere relațiilor contractuale de acest fel. Există drepturi naturale ale oamenilor care au existat înainte de orice instituire a relațiilor sociale și statale; cu privire la acestea, funcția și scopul esențial al statului constă în faptul că el le preia pe acestea în ordinea sa, protejându-le și garantând pentru ele. Printre aceste drepturi fundamentale, Locke va enumera în special, dreptul la libertate personală și dreptul la proprietate. Astfel, nu filosofia franceză a secolului al XVIII-lea a fost cea care a descoperit ideea drepturilor inalienabile; însă, ea este prima care a făcut din această idee o evanghelie morală, propovăduind-o cu entuziasm și pasiune. Prin această formă de propagare a introdus-o mai întâi în adevărata viață politică, i-a împrumutat acea forță explozivă pe care a dovedit-o în zilele Revoluției Franceze. După temperamentul său individual și după scopurile sale personale, este sigur faptul că Voltaire nu este un revoluționar, însă el adulmecă aici venirea unui nou timp, autoproclamându-se heraldul acestuia. Ceea ce el spusese asupra problemei libertății, în calitate de filosof pur teoretic, de metafizician, rămâne insuficient, incert și contradictoriu în sine. În

¹ Vezi mai multe detalii la G.A. Salander, *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776*, Leipzig, 1926 și la E. Voegelin, „Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789“ în *Revista de drept public*, VIII (1928), p. 82 și urm. Mai departe vezi J. Hashagen, „Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte“ în *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 78, anul 1924, p. 482 și urm.

² Vezi lucrarea mea, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Hamburg, 1929.

Traité de Métaphysique (1734) el mai apăra încă teoria libertății voinței umane, încercând să o susțină vizavi de orice dificultăți. Toate obiecțiile pur conceptuale și dialectice care s-au adus acesteia, încetează, așa cum spune Voltaire, în fața simplei dovezi a conștiinței de sine. Sentimentul pentru libertate care este viu în fiecare dintre noi și mereu prezent, nu poate fi o simplă iluzie. Astfel, deja *fenomenul* voinței este suficient pentru a demonstra libertatea acesteia: „a vrea și a acționa este același lucru cu a fi liber.“ Cum anume această libertate umană ar fi compatibilă cu omnisciența divină, este și rămâne o dilemă insolubilă: însă, această dificultate nu trebuie să ne sperie ca și cum am fi încălcat o limită pe care o întâlnim în toate problemele pur metafizice.¹ Mai târziu, Voltaire a revenit asupra acestei soluții, recunoscând-o drept un determinism decisiv. El susține acum că sentimentul libertății nu contrazice un astfel de determinism: deoarece, a fi liber, în sensul conștiinței de sine nemijlocite, nu înseamnă în nici un caz, „a putea dori“ ceea ce vrem, ci „a putea face“ ceea ce vrem. O voință fără un motiv suficient este absurdă deoarece ar distruge ordinea naturii. „Il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice. Il agirait au hasard, et on sait que le hasard n'est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l'effet connu de toute cause inconnue.“² Însă, nesiguranța și slăbiciunea internă pe care Voltaire o indică aici vizavi de problema pur metafizică a libertății este o simplă expresie pentru faptul că nu *această* parte a problemei îl preocupă și nu spre ea îi este îndreptată atenția. Pentru el, aici nu este vorba despre o simplă dezbateră teoretică și despre o determinare conceptuală abstractă, ci despre o problemă eminamente practică. Idealul său de libertate a luat ființă dintr-o intuiție concret-politică, prin compararea și reflecția asupra diferitelor forme de guvernământ. În Europa acelei vremi, el a găsit acest ideal realizat în constituția engleză deoarece doar ea oferea o protecție eficientă a proprietății și a siguranței fiecărui cetățean. Cine a înțeles o dată *sensul* acestor bunuri, cine

¹ *Traité de Métaphysique*, cap. VII; *Œuvres* XXXI, pp. 51 și 57.

² *Le Philosophe ignorant* (1766), sect. XIII; *Œuvres*, XXXI, 85 și urm. [„Ar fi destul de neobișnuit ca toată natura, toate astrele să se supună unor legi eterne și să existe un mic animal, înalt de numai cinci picioare care, în ciuda acestor legi, poate să acționeze după bunul plac. Acțiunile sale țin de hazard dar se știe că hazardul nu este nimic. Am inventat acest cuvânt pentru a exprima efectul cunoscut al oricărei cauze necunoscute.“ (*fr.*) (n. tr.).]

le-a cunoscut în necesitatea lor rațională, acela va găsi de la sine forța de a le proteja și păstra. De aceea, pentru Voltaire, conceptul esențial, semnificativ de libertate coincide cu conceptul drepturilor omului. „De fapt, ce înseamnă «a fi liber»? Înseamnă a cunoaște drepturile omului; deoarece, dacă le-am cunoscut o dată, atunci le vom apăra cu propriile noastre forțe.”¹

Întreaga acțiune a lui Voltaire, în calitate de scriitor politic, va fi dublată de această idee. El este convins de faptul că este suficient să *arătăm* oamenilor ideea de libertate în adevăratul ei conținut, pentru ca, astfel, să trezim în ei toate forțele care conduc la realizarea acesteia. În această ordine de idei, pentru Voltaire, ca și pentru Kant, „libertatea penitei”, dreptul de a influența pe alții prin cuvânt și teorie, este adevăratul „paladiu al drepturilor poporului”. „Sarcina dreptului natural este de a-și deservi propria-i peniță și propriul său limbaj. Cunoscut multe cărți plictisitoare, însă nu cunosc nici una care să fi cauzat pagube reale.”² Prin cucerirea și asigurarea libertății reale de gândire, orice altceva este cucerit. Aceasta este maxima pe care Voltaire a imprimat-o filosofiei secolului său – cu ea, a fost descătușat acel curent de idei care a făcut epocă în literatura Franței revoluționare. Din toate părțile se va accentua acum faptul că primul pas către eliberare și către constituirea conceptuală a noii ordini statale, nu ar putea consta în nimic altceva decât într-o declarație a drepturilor fundamentale inalienabile: dreptul la siguranța persoanei, la proprietate, la egalitate în fața legii și dreptul de participare a fiecărui cetățean la actul de elaborare a constituției. „Ce n'est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes – considère Condorcet – qu'on doit chercher à connaître ce qu'il advient d'adopter, c'est dans la raison seule, et l'étude des lois instituées chez les différents peuples et dans les différents siècles n'est utile que pour donner à la raison l'appui de l'observation et de l'expérience.”³ În filosofia istoriei și a culturii a lui Condorcet, așa cum a elaborat-o în lucrarea sa *Tableau des progrès de l'esprit humain*, va fi înțeles acum și raportul istoric

¹ Vezi Voltaire, în special *Lettres sur les Anglais*, Lettre IX; și articolul „Gouvernement” în *Dictionnaire Philosophique*, secț. VI; *Œuvres*, XXVI, 40 și urm., XL, 101 și urm.

² *Dictionn. Philos.*, Art. „Liberté d'imprimer”; *Œuvres* XLI, 23.

³ Condorcet, *Essai sur les assemblées provinciales*, partea a II-a, art. VI; vezi Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1920, p. 210. [„Nu trebuie căutat în cunoașterea pozitivă a legilor stabilite de oameni ceea ce trebuie ca aceștia să adopte, ci în rațiune, în timp ce studiul legilor instituite la diversele popoare și în diferite secole nu este util decât pentru a da rațiunii sprijinul observației și experienței.” (fr.) (n. tr.).]

al motivelor particulare care au condus la ideea drepturilor inalienabile. El crede că orice știință despre comunitatea umană ar putea avea, în cele din urmă, doar un singur scop: scopul de a garanta oamenilor exercitarea liberă a drepturilor fundamentale, în mod egal. În prezent, acest scop ar fi fost aproape realizat în statele libere americane – de aceea, lor le revine meritul de a fi transpus pentru prima dată în faptă marile idei ale secolului. Originea acestor idei va fi identificată de către Condorcet în filosofia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea iar Rousseau, în special, își va alocă meritul de a fi așezat ideile drepturilor omului în cadrul acelor adevăruri care, de acum înainte, nu vor mai fi uitate și nici combătute.¹ În această retrospectivă a întregii mișcări spirituale din epoca Luminilor se arată încă o dată cât de conștient a fost și a rămas raportul dintre „teorie” și „practică”, pentru spiritele conducătoare ale Revoluției Franceze. Pentru acestea, gândirea și fapta nu se separă nicăieri; ele se pot traduce direct, una în cealaltă, confirmându-se reciproc.

2 Conceptul de contract și metodologia științelor sociale

Dacă dorim să înțelegem orientarea pe care a avut-o știința socială în cadrul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea și dacă dorim să evidențiem noua metodică pe care ea a inaugurat-o, atunci trebuie să ne raportăm în mod direct la evoluția pe care a avut-o, în același timp, *logica*. Pe cât de paradoxal poate să apară un astfel de raport, pe atât de exact desemnează el una dintre tendințele spirituale de bază ale epocii. Deoarece, începând cu perioada Renașterii, se poate urmări tot mai clar dezvoltarea unei noi forme a logicii care nu se mulțumește doar cu clasificarea și ordonarea cunoașterii date, ci care se vrea a fi instrument al acesteia. Raționaliștii și empiriștii cad de acord în privința acestei idei, concurând în vederea elaborării ei. Nu doar Bacon dorește, prin filosofia sa, să creeze un *organon** al cunoașterii; și Leibniz, la rândul său, accentuează tot mai mult faptul că logica trebuie să abandoneze formele ei tradiționale și scolastice dacă vrea să ajungă la o eficiență reală, să

¹ Condorcet, *Tableau des progrès de l'esprit humain*, 9e époque. *Œuvres*, 1804, VIII, 233. Vezi *De l'influence de la révolution de l'Amérique*, „Introduction” (*Mélanges d'Économie politique*, XIV, Paris, 1847, p. 544 și urm.).

* Instrument (*gr.*) (n. tr.).

devină o așa-numită *Logica inventionis**. Impulsul conceptual dat prin toate acestea a acționat la modul cel mai direct și mai distinct în *teoria definiției*. Maniera clasică și scolastică de definire a unui concept prin *genus proximum*** și *differentia specifica**** se va dovedi tot mai mult ca fiind insuficientă. Definiția nu trebuie să descrie doar în acest sens un conținut conceptual dat; ea trebuie să fie un mijloc pentru determinarea conținuturilor conceptuale, să le creeze printr-un demers constructiv și să le întemeieze pe baza acestei acțiuni constructive. Astfel, acum ia naștere teoria despre definițiile *genetice* sau *cauzale*, la a cărei formare au contribuit toți marii logicieni ai secolului al XVII-lea.¹ Explicațiile conceptuale autentice și eficiente nu se dau pur abstract. Ele nu se mulțumesc cu separarea și izolarea unui complex de proprietăți sau trăsături, aflat deja la îndemână. Mai mult, ele urmăresc legea interioară după care acest întreg complex fie s-a constituit, fie poate fi gândit ca fiind constituit. În aceasă lege a devenirii, ele scot la iveală adevărata *ființă* și *maniera specifică de ființare* a acestui întreg; ele nu arată doar *ceea ce* este acest întreg, ci și *cauza* în virtutea căreia el este. Adevărata definiție genetică ne permite incursiunea în structura unui întreg complex însă, în același timp, pătrunde până la *fundamentul* ei ultim. Hobbes este primul logician modern care a adus la lumină această semnificație a „definiției cauzale”. Prin aceasta, el nu urmărea să înfăptuiască o simplă reformă *logică*, ci vedea în acest început reconfigurarea idealului cunoașterii filosofice. El reproșează scolasticii că a crezut că poate înțelege ființa, acceptând-o *în calitate* de simplă ființă, ca un *ceva* pasiv, dotat cu proprietăți și trăsături. Cu aceasta, ei îi scăpa din vedere atât adevărata structură a naturii corporale, cât și adevărata natură a gândirii: pentru că, ambele pot fi înțelese doar în mișcare. Noi *înțelegem* doar *ceea ce lăsăm să ia ființă* în fața noastră. Noi respingem conceptul de *nedevenit*; ființa lui Dumnezeu, eternă, nenăscută sau inteligențele cerești transcend orice cunoaștere umană. Dacă omul dorește să știe realmente ce *constituie* materialul cunoașterii, el trebuie să-l lase să se producă din momentele sale particulare. Acest act al provenienței este cel spre care trebuie să fie orientată *toată* știința, atât cea a materialului, cât și cea a spiritualului; iar acolo unde nu putem să-l înțelegem, acolo toată capacitatea noastră de înțelegere a ajuns la sfârșit. Acolo unde nu avem posibilitatea de a crea o

* Logica invenției (*lat.*) (n. tr.).

** Gen proxim (*lat.*) (n. tr.).

*** Diferență specifică (*lat.*) (n. tr.).

¹ Pentru amănuntele acestei evoluții vezi prezentarea din scrierea mea, *Das Erkenntnisproblem*, ed. a III-a, II, 49 și urm., 86 și urm., 127 și urm.

imagine, acolo, și cunoașterea rațională, strict *filosofică* a acesteia, este anulată: „ubi generatio nulla... ibi nulla Philosophia intelligitur.”¹

Prin aceste prime explicații principale ale sarcinii filosofiei și prin acest concept general propus ei, ne aflăm deja în punctul central al *filosofiei sociale* a lui Hobbes. De fapt, pentru el nu există aici nici o separare, ci doar o trecere. Teoria despre stat rămâne în cadrul filosofiei doar dacă își împropriază în totalitate metoda universală a acesteia. Ea nu poate și nu vrea să fie nimic altceva decât o aplicare a acestei metode la un obiect particular. Deoarece, statul este *corp* și, conform acestui lucru, el nu poate fi înțeles altfel decât prin faptul că poate fi divizat în părțile sale componente și, din acestea, din nou reasamblat. Pentru a ajunge la o adevărată *știință* despre stat este necesar să aplicăm doar metoda compozitivă și rezolutivă, așa cum a făcut Galilei în fizică, la politică.² Și în acest domeniu, înțelegerea întregului este posibilă doar prin înțelegerea părților, a forțelor care au asamblat originar diferitele părți, a forțelor pe care le dețin acestea în reciprocitatea lor. Această analiză nu are voie să se întrerupă în mod întâmplător într-un punct oarecare; nu trebuie să înceteze până când nu a pătruns până la elementele absolute, până la unitățile care nu se mai divid. Imaginile statale și sociale trebuiesc *distruse* dacă dorim să le înțelegem efectiv. Hobbes este pe deplin convins că acest ideal nu poate fi atins printr-un demers pur *empiric*. Însă, această obiecție nu-l împiedică să-și dezvolte principiul său general rațional, în mod radical și până la capăt. El nu putea ascunde faptul că, peste tot unde *găsim* omul în natură și în istorie, îl întâlnim întotdeauna într-o anumită formă de comunitate, și nu ca individ izolat. Însă, în mod conștient, el depășește această limită empirică. Legătura *reală* a formelor primitive comunitare, așa cum, de exemplu, sunt acelea dintre membrii unei familii, trebuie dizolvată, distrusă chiar, dacă dorim să *înțelegem* ființa socială și să o deducem pornind de la *cauzele* ei. Și în această privință este valabilă teza conform căreia filosofia nu este cunoaștere despre *că*, ci despre *de ce*; este cunoașterea despre *διότι*, și nu despre *υτί*. Conform lui Hobbes, toată gândirea este un calcul; orice calcul, o adăugare sau o sustragere. Forța de „sustragere”, de abstractizare conceptuală, trebuie epuizată dacă vrem să ajungem la adăugarea corectă, la ansamblul conceptual al unui întreg. Doar din conlucrarea ambelor metode, poate lua ființă adevărata cunoaștere a structurii unui întreg complex. Astfel, Hobbes procedează mai întâi

¹ Hobbes, *De corpore*, P.I, cap. I, sect. 8. [„Unde nu există nici o generare... acolo nu este înțeleasă nici o filosofie.” (*lat.*) (n. tr.).]

² Vezi mai sus, cap. I, p. 30 și urm.

izolând; el acceptă voințele individuale, pentru a le putea folosi în calculul său, ca unități pur abstracte fără nici o „calitate” specifică. Fiecare dintre ele vrea același lucru – fiecare dintre ele se vrea doar pe sine. Problema teoriei politice este de a explica cum din această individualizare absolută poate totuși să se nască o relație – și chiar una care nu numai că pune în legătură indivizii unii cu alții, ci care în cele din urmă, îi și constituie într-un întreg. Teoria lui Hobbes despre starea naturală și despre contractul social vrea să rezolve această problemă. Stăpânire și supunere: acestea sunt cele două forțe care ceea ce este separat după natura sa, din punct de vedere politic, îl atașează unui corp, menținându-l în existența sa. De aceea, pentru Hobbes, contractul social nu poate fi altceva decât un pur contract de supunere. A atenua oarecum supunerea și a o pune în rezervă, ar însemna anularea cauzei existenței statului; ar însemna transformarea cosmosului politic în haos. Astfel, la Hobbes, radicalismul politic ia ființă dintr-un radicalism logic. Pentru el, a vrea să limitezi într-un sens oarecare stăpânirea, înseamnă a o ataca în originile ei conceptuale, a o nega din punct de vedere logic. Actul pe baza căruia individualii renunță la propriile lor voințe, deplasându-le spre cea a stăpânului, cu condiția ca toți să facă acest lucru, nu are loc în cadrul unei comunități deja existente; mai mult, acest act constituie *începutul* acesteia, actul prin care *se constituie* pentru prima dată comunitatea. De aceea, raportul dintre cele două forme de bază ale contractului, dintre *pactum societatis** și *pactum subjectionis*** va fi conceput de către Hobbes astfel încât să anuleze dualismul ce există între ele; astfel încât să recunoască contractul de supunere drept singura formă de legătură, prin care orice modalitate de viață comunitară se constituie mai întâi.¹ Înainte ca indivizii să încheie contractul cu stăpânul, ei sunt doar o mulțime neordonată, un simplu agregat care nu conține în sine nici o urmă de „totalitate”. Întregul statal va fi întemeiat mai întâi prin dinamismul puterii stăpânului și doar prin domnia nelimitată a acestuia, întregul va putea fi menținut. De aceea, contractul statal ca și contract de supunere este primul pas care se înscrie pe linia de trecere de la *status naturalis**** către *status civilis*****, rămânând *conditio sine qua non* pentru existența ulterioară a acestuia din urmă.

* Înțelegerea/convenția/felul societății (*lat.*) (n. tr.).

** Înțelegerea/convenția/felul expunerii (*lat.*) (n. tr.).

¹ Pentru semnificația acestui pas pentru întreaga evoluție a teoriei statului, vezi Gierke, *Johannes Althusius*, ed. a III-a, p. 86 și urm., 101 și urm.

*** Statul natural (*lat.*) (n. tr.).

**** Statul civil (*lat.*) (n. tr.).

Ceea ce apare acum ca fiind un impediment este faptul că această concepție despre puterea nelimitată de stat, în calitate de o *potestas legibus soluta**, contravine principiului fundamental al *dreptului natural*. Acolo unde acest principiu a constituit o bază și un sprijin, acolo, și conceptul de contract social trebuia să fie înțeles, promovat și susținut într-un alt sens. Grotius nu vede societatea ca o simplă asociere de scopuri ale indivizilor pentru atingerea anumitor finalități. Pentru el, ea se întemeiază, mai mult într-un instinct originar al naturii umane, în acel *appetitus societatis***, prin care omul devine pentru prima dată om. Omul *individual* abstract la care trebuie să revină teoria lui Hobbes, ar fi căzut, conform lui Grotius, din forma pură a omenirii. De asemenea, el nu ar putea încheia nici un contract deoarece, în contract, în promisiunea ca atare, se află întotdeauna o trăsătură fundamentală a naturii umane în calitate de natură *social-umană*. Deci, după *esența* ei, societatea nu se bazează pe contract și nici nu ia ființă prin intermediul acestuia, ci mai mult, contractul este posibil și inteligibil doar pe baza premiselor ei, pe baza acceptării unei „sociabilități“ originare. Această sociabilitate întemeiată în rațiune nu poate fi înlocuită prin nici un act accidental, prin nici o simplă convenție. Ca urmare a acestui lucru, Grotius respinge atât pentru stat, cât și pentru drept, o întemeiere și o deducere pur utilitaristă. Și el vede sarcina fundamentală a amândurora în protejarea societății, însă accentuează pregnant și caracteristic faptul că protecția trebuie să fie corespunzătoare cu esența intelectului uman. „Haec societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur.“¹ Teza conform căreia foloasele ar fi mama dreptății și a aprobării (*utilitas justi prope mater et aequi*, Horatiu *Satire*, I, 3), nu poate fi acceptată aici: deoarece, omul nu va renunța să caute și să pretindă dreptul de dragul dreptului chiar și atunci când nu ar avea nici un folos sau avantaj de pe urma acestuia.² Capacitatea de a se ridica până la cel mai pur *concept* al dreptului și al raporturilor legitime, și de a conștientiza în acestea ceea ce se află deja în simplul instinct, în instinctul natural pentru comunitate, este privilegiul omului și fundamentul pentru orice comunitate specific umană. În această deducție, putem intui, din nou, urma

* Putere neîncătușată a legilor (*lat.*) (n. tr.).

** Appetit pentru societate (*lat.*) (n. tr.).

¹ *De jure belli ac pacis*, „Prolegomena“, secț. 8. [„Această păzire a societății, adecvată intelectului omenesc este sursa celui drept care poartă în mod propriu un asemenea nume.“ (*lat.*) (n. tr.).]

² *Ibidem*, secț. 18.

acelei uniuni dintre spiritul juridic și cel umanist, caracteristică pentru Grotius. El nu consideră dreptul o creație umană accidentală, ci vede în el o determinație esențială necesară a omului. Pentru el, dreptul este izvorul de unde provine *humanitas ipsa** și în care aceasta se oglindește la modul cel mai pur. Din această perspectivă, inclusiv conceptul de *contract* primește la Grotius sensul său aparte și semnificația sa independentă. Principiul încrederii necondiționate în contract, unul dintre cele mai înalte principii ale dreptului natural, se bazează pe faptul că statul nu trebuie să fie gândit ca și chintesență de mijloace de putere sau de mijloace fizice de constrângere. El este mai mult o esență ideală a cărei natură poate fi ghicită după sarcina, sensul și *telos*-ul** ei ideal. Și tocmai acest sens este atribuit conceptului de contract, respectiv, cel de promisiune liberă și nu cel de obligație impusă prin constrângere. Valabilitatea „contractului originar“ este incontestabilă și pentru puterea de stat deoarece ea se bazează pe această premisă, înlăturarea ei însemnând anularea propriului său fundament. Statul poate crea și întemeia dreptul doar în măsura în care poartă în sine un drept originar, desăvârșindu-l în același timp. Orice forță de unificare a *lex civilis**** trebuie să fie ancorată în forța fundamentală a *lex naturalis*****. Dreptul ca atare este prestatat și suprastatat și doar pe baza acestei independențe poate să ofere sprijin și fundament de nezdruccinat vieții statale.

Un alt tip al conceptului de contract îl întâlnim la Rousseau. Nu arareori s-a încercat încadrarea teoriei contractului social a lui Rousseau în dreptul natural pur și interpretarea ei pornind de la principiile acestuia. Însă, o astfel de încercare de interpretare nu corespunde nucleului sistematic al ideilor acestuia și greșește în privința originalității lor istorice. Rousseau a preluat elemente din teoriile lui Hobbes și Grotius însă, vizavi de aceștia doi, va exercita o critică liberă. În ceea ce-l privește pe Grotius, deja în *Discours sur l'origine de l'inégalité*, el a ridicat obiecții împotriva tezelor sale – și nici conținutul lucrării *Contractul social* nu poate fi înțeles drept o simplă evoluție a ideilor dreptului natural. Deoarece, chiar dacă în concepția sa despre *teleologia* socială se raportează de multe ori la dreptul natural totuși, în *psihologia* sa socială, Rousseau se detașează de acesta. Teoria despre *appetitus societatis*, despre un instinct social originar, care-i animă pe oameni, a fost repudiată de către el în mod categoric. Dar, el nu se teme să se întoarcă la

* Însăși umanitatea (*lat.*) (n. tr.).

** Împlinire, încheiere, scop (*gr.*) (n. tr.).

*** Lege civilă (*lat.*) (n. tr.).

**** Lege naturală (*lat.*) (n. tr.).

Hobbes și să se sprijine necondiționat pe ideile acestuia.¹ El nu descrie „starea naturală” pură ca un război al tuturor contra tuturor, ci ca o stare în care fiecare este izolat față de celălalt și total indiferent celuiilalt. Ceea ce-i relaționează pe oameni nu este nici o legătură morală, nici una sentimentală, nici o idee a datoriei, nici un instinct al simpatiei. Fiecare există doar pentru sine însuși și caută doar ceea ce este necesar pentru conservarea vieții sale. După Rousseau, deficiența psihologiei lui Hobbes constă doar în faptul că ea, în locul egoismului pur *pasiv* care există în cadrul stării naturale, a așezat un egoism *activ*. Impulsul către jaf și către dominare asupra altora este străin omului natural. Acest impuls se poate naște doar după ce omul a fost inclus în societate și după ce a cunoscut toate dorințele „artificiale”. Astfel, momentul distinctiv în constituția sufletească a omului natural nu constă în supunerea altora pe baza puterii, ci în indiferența față de aceasta, în instinctul de separare. După Rousseau, și omul natural este capabil de compasiune; însă, această compasiune nu-și are originea într-un instinct social „înnăscut”, ci doar în talentul fanteziei. Omul are de la natură capacitatea de a se transpune în ființa și sentimentele altora – și această capacitate de „transpunere” îi permite să simtă, până la un anumit grad, suferința care lui îi este străină, ca pe propria lui suferință.² Însă, de la această capacitate, întemeiată într-o simplă impresie sensibilă și până la un interes activ, până la o acțiune cu și pentru alții, mai este un drum lung de străbătut. Vom comite un așa-numit *ὅστερον πρότερον*, vom confunda începutul și sfârșitul dacă vom face din acest interes originea societății. O asemenea formă de simpatie, ce depășește simplul sentiment de sine, poate constitui scopul și nu punctul său de pornire. În starea naturală nu poate exista o armonie între interesele proprii și interesele generale. În nici un caz, interesele individuale și cele generale nu coincid, ci mai mult, ele se exclud. Și tot așa se întâmplă și la *începuturile* societății care nu sunt configurate în mod conștient de către *voințe*, ci rezultă conform destinului, prin domnia forțelor omului care vrea să impună celuiilalt legile sociale asemeni unui jug fără să se gândească, însă, că și el trebuie să se supună acestora. Rousseau a simțit această povară a formelor sociale tradiționale și convenționale, „devenite”, protestând împotriva lor. „Voi aveți nevoie de mine – după el, astfel vorbește bogatul săracului – deoarece, eu sunt bogat și voi sunteți săraci. Deci, să

¹ Cele ce urmează sunt extrase din articolul mai sus citat despre Rousseau, la care fac trimitere aici; vezi mai sus, p. 145.

² Depe *Psihologia omului natural* a lui Rousseau și critica sa la adresa lui Hobbes, vezi *Discours sur l'inégalité*, Première partie.

încheiem între noi un contract: eu vă voi cinsti pentru faptul că-mi serviți cu condiția ca voi să-mi dați puținul care încă v-a mai rămas, pentru osteneala mea de a vă porunci vouă.¹ După Rousseau, aceasta este acea „formă a contractului” care dominase societatea de până atunci – o formă ce conținea în sine o legătură pur juridică, însă constituia opusul oricărei legături autentice morale.

Acest punct este cel în care intervine reforma sa decisivă a voinței. Contractul social – aceasta este ideea care va fi afirmată acum cu toată forța împotriva lui Hobbes – este fără valoare în sine, contradictoriu și irațional dacă, în loc să unească din interior voințele individuale, le constrânge la aceasta, din exterior, doar printr-un exces de mijloace fizice de putere. Din punct de vedere faptic, o astfel de conexiune nu are suport și din punct de vedere etic, nu are valoare. Deoarece, o astfel de valoare îi revine doar unei stăpâniri care nu subordonează pur și simplu individualii, ci ea însăși se subordonează acestora. *Contractul social* vrea să asigure forma *acestei* stăpâniri și să încerce să demonstreze regula sa fundamentală. Acolo unde subiecții, părțile contractante, neținând seama de acest contract, continuă să existe ca simple voințe individuale, acolo unde doar *unul* pactizează cu *alții* sau unde individualii se supun unui stăpân, unei *persoane private*: acolo, dintr-un astfel de contract, nu rezultă nici o unitate autentică. Deoarece, aceasta nu poate fi obținută prin constrângere, ci trebuie întemeiată pe libertate. Desigur, o astfel de libertate nu exclude supunerea; ca nu înseamnă acțiunea după bunul plac, ci necesitatea strictă a acesteia. Însă, această supunere nu mai este cea a unei voințe individuale sau a unei persoane singulare, față de o alta, toate fiind, în egală măsură doar subiecți singulari ai voinței. Mai mult, ea înseamnă că voința secundară ca atare se anulează; înseamnă că nu mai pretinde sau dorește ceva pentru sine, ci există doar pentru și în voința generală, în *volonté générale*. După Rousseau, acest gen de „contract” are singura forță, nu atât fizic-constrângătoare, cât și cea care, din punctul de vedere al conținutului, obligă. Din acest context rezultă corelația strictă care există pentru Rousseau, între conceptul real de libertate și cel de lege. Libertate înseamnă atașarea la o lege strictă și incontestabilă pe care fiecare individ o orientează asupra sa. Nu detașarea față de lege, ci adeziunea liberă la aceasta, determină caracterul său propriu. Astfel, pentru Rousseau, nu este vorba despre emanciparea individului în sensul că acesta va fi eliberat din forma comunității; mai mult, este vorba despre a găsi o astfel de formă comunitară care, cu întreaga forță unitară a asociației statale, să protejeze persoana fiecăruia în parte; astfel încât, chiar

¹ Vezi articolul lui Rousseau, „Économie politique”, în *Encyclopedie*.

dacă fiecare intră în raport cu toți ceilalți, totuși să poată fi supus doar lui însuși. În măsura în care fiecare oferă totul, el nu se oferă nimănui, în mod special; și deoarece nu există nici o componentă a comunității care să nu dețină același drept, fiecare obține din nou, în aceeași măsură, tot ceea ce oferise, renunțând – în același timp, el primește o forță și mai puternică de a se afirma și de a-și conserva ființa și proprietatea, ceea ce este și ceea ce are. Atâta timp cât cetățenii se supun doar acelor determinații la care ei înșiși au consimțit sau acelor la care puteau să consimtă dintr-o convingere liberă și rațională, ei nu se vor supune nimănui altcuiva decât propriei lor voințe. Cu aceasta, ei au renunțat definitiv la acea independență naturală, la *indépendance naturelle*, așa cum domnea ea în starea naturală; însă, în schimb au primit altceva mult mai valoros.¹ Deoarece, indivizii au devenit acum adevărați *subiecți* ai voinței, în timp ce înainte erau doar simple asociații de instincte și pasiuni senzoriale. Doar atașarea la *volonté générale* construiește pentru prima dată personalitatea autonomă. Rousseau nu ezită să situeze acest *scop* al comunității, așa cum este prezentat în *Contractul social*, cu mult deasupra simplei stări naturale pe care se pare că o elogiază inițial.² Totuși, omul – explică el – prin intrarea sa în societate, se lipsește de multe avantaje pe care le avea ca esență singulară; pe de altă parte însă, el ajunge la o dezvoltare a capacităților sale, la o trezire a ideilor și la o astfel de înălțare a idealurilor sale încât, dacă nu ar fi fost abuzurile acestei noi ordini care îl făceau să se gândească adesea la starea naturală, el ar trebui să binecuvânteze fără încetare această clipă fericită care l-a salvat de la acea stare și care, dintr-un animal stupid și limitat, l-a făcut o esență spirituală, un om.³

Acest entuziasm pentru forța și demnitatea legii este ceea ce caracterizează etica și politica lui Rousseau, prin aceasta, el devenind adevăratul precursor al lui Kant și Fichte.⁴ În idealul său de societate și de stat, el vrea să creeze cât mai puțin spațiu bunului plac al individului, văzând în acesta păcatul împotriva spiritului oricărei societăți umane. În această privință, el nu are nici

¹ *Contrat social*, I, 6; II, 4.

² Am încercat să prezint detaliat în articolul meu despre Rousseau, articol pe care l-am menționat deja, faptul că nu există nici o ruptură în evoluția ideatică a lui Rousseau, că nu există nici o contradicție între teza susținută în *Discours sur l'inégalité* și teza din *Contrat social*.

³ *Contrat social*, Livre I, cap. 8.

⁴ În acest context, vezi Gurvitch, *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten*, „Kant Studien“ (1922), p. 138 și urm. Vezi și ampla operă a lui Gurvitch, *L'Idée du Droit social. Notion et système du Droit social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Paris, 1932, p. 260 și urm.

o ezitare: deoarece, deja în prima schiță a *Contractului social*, legea va fi numită cel mai sublim dintre toate mecanismele umane, cel mai mare dar al cerului, pe baza căruia omul a învățat, în existența sa pământească, să imite poruncile divinității.¹ De aceea, din punct de vedere istoric, a fost o confuzie totală când perioada *Sturm und Drang* în Germania a înțeles Evanghelia naturii a lui Rousseau în sensul că, prin întoarcerea la natură, domnia legii trebuie suspendată. Dacă Rousseau ar fi urmat *o astfel* de tendință, atunci *Contractul social* s-ar fi aflat într-o disonanță flagrantă cu *Discurs asupra inegalității dintre oameni*. Deoarece, mai dur și mai necruțător decât se întâmplă aici, suveranitatea absolută, necondiționată a legii nu poate fi proclamată. Vizavi de lege, pentru individ nu există nici o rezervă și nici o limitare posibilă. Fiecare clauză care ar fi acceptată în contractul social, în favoarea unor anumitor drepturi individuale, ar fi acceptată doar pentru sensul și conținutul ei. La o unitate reală se poate ajunge numai dacă individualul se dedă întregului și încetează să existe în raport cu acesta: „înstrăinarea făcându-se fără rezerve, unirea este cât se poate de perfectă și nici un asociat nu mai poate avea nimic de reclamat.”² În acest punct, Rousseau poate anula orice rezistență a individului deoarece, pentru el este clar că acolo unde domină legea în puritatea sa reală și în universalitatea sa autentică, și adevăratele pretenții morale fundamentale ale individului sunt realizate. Pretențiile sunt „ridicate” în el – în acel dublu sens, respectiv, că ele, ca pretenții independente nu mai pot apărea în fenomene însă, pe de altă parte, sensul lor propriu-zis va fi acceptat, păstrat și protejat prin lege. Acolo unde domnește puterea, unde guvernează unul singur sau un grup care dă ordine întregului – acolo desigur, este semnificativă și necesară impunerea anumitor limite acestei puteri uzurpatoare. Fiecare putere de acest fel este expusă pericolului abuzului și, în funcție de posibilități, trebuie prevenită. Firește că toate măsurile de precauție rămân de fapt inefficiente la nivel faptic; deoarece, atunci când *voința* greșește în privința legității, „legile fundamentale” pe care încercăm să le impunem stăpânului, nu împiedică faptul ca el să le interpreteze în sensul său și să le aplice după bunul său plac. Este inutil să limităm *Quantumul* de putere dacă nu schimbăm ceea ce se cheamă al ei *Quale*, aceasta însemnând originea și cauza ei dreaptă. Teoria lui Rousseau despre drept și stat vizează doar această schimbare. El anunță suveranitatea absolută a voinței statului; însă, însăși

¹ Vezi Schinz, *La Pensée de J. J. Rousseau*, Paris, 1929, p. 354 și urm.

² Citat după J.J. Rousseau, *Contract social*, trad. H.H. Stahl, Editura Științifică, București, 1957, Cartea I, cap. 6, p. 100.

această suveranitate are drept premisă faptul că statul însuși s-a constituit înainte ca *stat*, adică, în el nu există și nu este recunoscută nici o altă origine a dreptului decât voința generală. Dacă se ajunge la aceasta, atunci fiecare îngrădire a suveranității nu este numai superficială, ci și contradictorie. Deoarece, în acest punct, întrebarea asupra cantității, asupra *volumului* de putere își pierde sensul; aici este vorba doar despre conținutul și principiul ei, care nu acceptă un „mai mult“ sau „mai puțin“. În măsura în care individul nu se află față în față cu puterea fizică, ci doar cu ideea pură a statului de drept, el nu mai are nevoie, în virtutea *acestei* idei, de nici o protecție. De acum înainte adevărata protecție este *în* stat și înfăptuită *prin* stat, astfel încât o protecție împotriva *lui* devine absurdă. Așadar, Rousseau nu renunță la principiul drepturilor inalienabile, văzându-l încorporat deja în stat. Sub aspect *formal*, această concepție fundamentală va fi astfel susținută încât Rousseau, care urmează aici modelul metodic al lui Hobbes, se rupe de dualismul care determinase până acum teoria contractului. Nici el nu mai cunoaște o formă duală a contractului: una, prin care societatea se constituie din indivizi, cealaltă, prin care ea își desemnează un stăpân, subordonându-se voinței acestuia. Pe cât de mult Hobbes redusese întregul proces al formării statului la contractul de subordonare, pe atât de mult îl reduce Rousseau, în sens invers, la purul contract social.¹ În acest contract trebuie să fie întemeiat tot ceea ce vrea să se dovedească drept putere legitimă. Nici o formă de stăpânire, în calitate de formă dedusă, nu poate să se sustragă acestei cerințe deoarece, aceasta îi determină cauza ei faptică și temeiul său original de drept. Astfel, orice putere de guvernare, indiferent dacă este exercitată de o persoană sau de o majoritate, este întotdeauna doar putere transmisă. Ea nu poate anula suveranitatea poporului care reprezintă expresia adecvată și singurul purtător și posesor al voinței generale: deoarece, puterea de guvernământ însăși este în conformitate cu dreptul doar atunci când este împrumutată de la popor și confirmată de acesta. În momentul în care, mandatul voinței generale se încheie, puterea de guvernământ, care după esența ei, nu are nici o altă semnificație decât una administrativă, își pierde pretenția la dreptate. Legea, în exercitarea ei, se poate limita și poate acorda cuiva o parte din forța sa -- însă, nu poate merge până la înstrăinarea și negarea sa. De aceea, ideea „drepturilor inalienabile“ care în dreptul natural vizează atât delimitarea strictă a sferei individuale vizavi de sfera statală cât și menținerea lor într-o stare de independență a uneia față de cealaltă, va fi valorizată de către Rousseau *în cadrul* sferei

¹ Vezi Gierke, *Johannes Althusius*, p. 115 și urm.

statale. Nu individul, ci *volonté générale* (voința generală) are anumite drepturi fundamentale la care nici nu poate renunța și nici nu le poate transmite deoarece s-ar distruge în calitate de subiect al voinței și și-ar pierde esența.

Am remarcat deja câtă forță revoluționară se află în această reformă a ideii de contract.¹ Este un motiv pentru care Rousseau a ieșit în afara contextului său istoric, în afara cercului ideatic și conceptual al *Enciclopediei*. În ceea ce privește reforma decisivă a voinței și proiectele semnificative reformatoare, contemporanii lui Rousseau nu sunt în nici un caz inferiori acestuia. Marile și irecuperabilele pagube ale *ancien régime*, au fost cunoscute de multă vreme de către el. Critica statului și a societății pe care a făcut-o enciclopedismul în mod sistematic, era prelucrată deja, sub toate aspectele sale, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Pe drumul clar indicat deja de către Fénelon, au urmat oameni ca Vauban, Boulainvilliers, Boisguillebert. În lucrarea lui Fénelon, *Examen de conscience pour un roi*, se sintetizează, asemeni unui focar spiritual, toate obiecțiile care au fost aduse împotriva regimurilor absolutiste. În nici un caz aceste obiecții nu au rămas la stadiul de simple dezbatere abstracte, ci ele atacă răul de la rădăcină, căutând măsuri concrete de protecție împotriva acestuia. În toate domeniile începe acum un avânt reformatory și o voință decisivă pentru reformă. În elaborarea legilor și administrație, în aplicarea dreptului în vigoare, în elaborarea legilor fiscale, în procesele penale și în actele de executare a pedepsei, se vor pretinde transformări radicale. Și nu filosofi, nu „doctrinari” puri sunt cei care încep și duc acest război; mai mult, acestora le-au premers, în aproape toate domeniile, oamenii pragmatici.² În *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, a lui d'Argenson, lucrare concepută și scrisă de mână în anul 1739, înainte de ediția tipărită în anul 1764, Franța va fi numită un mormânt supraspoit; luciul extern, în care se prezenta viața ei, nu putea acoperi decât parțial putreziciunea sa interioară. Pe când d'Argenson, în anul 1744, intra în Minister, a fost salutat entuziast de prietenii lui filosofi, iar de către politicieni a fost desemnat

¹ Vezi mai sus, p. 150 și urm.

² O privire amplă asupra întregului context la care ne referim aici, se găsește în operele lui Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVII^e siècle*, Paris, 1923 și *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1925; vezi și Henri Sée, „Les idées philosophiques et la littérature prérévolutionnaire” în *Revue de Synthèse Historique*, 1925. Mai departe vezi Gustave Lanson, „Le Rôle d'Expérience dans la formation de la philosophie du XVII^e siècle en France”, *Études d'Histoire Littéraire*, Paris, 1930, p. 164 și urm.

la modul ironic drept „secretar de stat al republicii platonice“.¹ De aceea, din punct de vedere faptic și conceptual, terenul pentru critica societății a lui Rousseau era pe deplin pregătit în vremea când el devenea cunoscut prin cele două lucrări ale sale despre problemele esențiale ale Academiei din Dijon. D'Argenson însuși a salutat prietenește *Discursul asupra inegalității dintre oameni*, așa cum reiese din al său *Journal*, văzând în el opera unui „adevărat filosof“.² Cu aceasta, se pare că rezultă de aici o continuitate nelacunară între Rousseau și aspirațiile generale ale secolului al XVIII-lea – o continuitate care face dificil de înțeles faptul că el nu a trăit doar cu credința că a ridicat considerabil întreaga lume ideatică a acestui secol, ci că el, în cele din urmă, le apărea spiritelor conducătoare ale epocii, care încercaseră în zadar să-l atragă în cercul lor, ca un străin și ca un intrus – ca un gânditor a cărui putere demonică o simțeau, însă pe care trebuiau să-l cunoască dacă nu doreau să-și piardă claritatea imaginii lor despre lume și să-i jertfească acesteia siguranța.³ Nucleul acestei opoziții nu constă atât în conținutul ideilor lui Rousseau cât, mai mult, în modalitatea întemeierii și argumentării acestora. Rousseau reprezintă mai puțin idealurile politice, cât *deducția* lor conceptuală și justificarea lor, fapt care-l separă de secolul său. Deoarece, deși acest secol dorea foarte mult să ia atitudine față de stările politice existente, totuși, prin critica adusă lor, nu a ajuns niciodată la o critică a existenței sociale *ca atare*. Pentru el, această existență este mai mult un scop în sine și de la sine inteligibil. Faptul că omul nu poate trăi altfel decât în forma „societății“ și că doar în aceasta își poate îndeplini adevărata sa vocație, nu va fi contestat de nici un gânditor al *Enciclopediei*. Însă, adevărata originalitate a lui Rousseau constă în faptul că tocmai această *premisa* va fi atacată – că premisele metodice, sub semnul cărora s-au aflat toate încercările de reformă de până acum și recunoscute implicit de acestea, vor fi contestate. Este adevărat că ideea de *comunitate* poate fi pusă pe același plan cu acel ideal de *societate* pe care cultura secolului al XVIII-lea l-a urmat până acum, oarbă și credulă? Sau între acestea nu există o opoziție completă – *adevărata* comunitate nu poate fi atinsă și întemeiată mai întâi, atunci când o distingem clar de idolii societății și o protejăm față de aceștia? În acest punct și în fața acestei întrebări, izbucnește războiul

¹ Vezi scrisoarea lui Voltaire către ducele de Richelieu din 4 februarie 1757; *Œuvres* (Paris, Lequien), LX, 238.

² Vezi Henri Sée, *L'évolut. de la pensée politique* etc., p. 98.

³ Despre raportul dintre Rousseau și gânditorii *Enciclopediei*, vezi articolul meu, „Das Problem Jean-Jaques Rousseau“ (vezi mai sus, p. 145), p. 201 și urm.

între Rousseau și enciclopediști. Pentru a vedea opoziția care apare aici în adevărata sa lumină, trebuie să urmărim evoluția *acestei* problematice.

Reproșul pe care Taine, în *Origines de la France contemporaine*, l-a făcut gânditorilor cercurilor enciclopediste, că au fost doctrinari și ruși de realitate, că au „construit“ sisteme politice și sociale fără a lua în considerare realitatea istorică concretă, este de mult cunoscut ca fiind nejustificat. Simțul pentru realitate al acestor gânditori nu poate fi contestat. Toți doreau să-și aducă contribuția și au înțeles că de la „teorie“ la „praxis“ este un drum dificil, lung și anevoios. Doar un fanatic al abstracției, așa cum este de exemplu B. Holbach, în calitate de teoretician al „sistemului *naturii*“, nu dorește ca, în calitate de *politician*, să-și aplice ideile la realitate. În al său *Système social*, el respinge toate soluțiile revoluționare, considerând că astfel de remedii sunt mai cumplite decât însăși boala împotriva căreia sunt aduse. Vocea rațiunii nu este nici instigatoare, nici însetată de sânge; reformele pe care ea le propune sunt de lungă durată dar, cu atât mai mult, mai sigure și mai bune.¹ Însă, pe de altă parte, pentru toți gânditorii este clar faptul că, pe drumul către înnoirea politică și socială, rațiunea trebuie să părăsească conducerea și să țină în mână făclia. Doar din „Iluminismul“ autentic, din adevărata *înțelegeră* a răului și a cauzelor sale, poate să crească forța, în vederea depășirii lui. Pentru gânditorii conducători, această credință în puterea înțelegerii raționale nu este întemeiată pur intelectualist. Se poate ca un astfel de intelectualism să corespundă atât liniștitului și calculatului d'Alembert, cât și spiritului său matematic, însă Diderot ne oferă deja o altă imagine. El este mai mult fantezist decât intelectualist, lăsându-se condus de imaginație în toate proiectele sale pur conceptuale, și ieșind cu ajutorul acesteia în afara tuturor limitelor argumentabilului. De aceea, dacă ne bazăm pe această multiplă opoziție între „raționalism“ și „iracionalism“ atunci, se pare că Rousseau, conform *acestui* etalon, în comparație cu Diderot, este mai mult raționalist; deoarece, la o astfel de rigurozitate a deducției raționale, așa cum apare în *Contract social*, în articolele sale din *Encyclopedie*, în care abordează problemele fundamentale ale ordinii de stat și sociale, Diderot nici n-a ajuns, nici măcar n-a tins către ea. Totuși, opoziția propriu-zisă și decisivă între aceștia doi nu constă în aceasta, ci se află într-un alt loc. Diderot și gânditorii cercului enciclopedist sunt pătrunși de convingerea că ar trebui să ne încredem în progresul culturii spirituale deoarece, aceasta, prin orientarea sa pură și prin legea imanentă pe care o urmează, poate conduce cel mai bine la noua configurație a ordinii sociale.

¹ Holbach, *Système social*, II, 2.

Rafinarea moravurilor și extinderea cunoașterii trebuie, în cele din urmă, să transforme radical și moralitatea, oferindu-i un fundament sigur. Această credință este atât de puternică încât, pentru majoritatea acestor gânditori, conceptul de *comunitate* pe care îl caută și pe care vor să-l întemeieze, nu coincide doar cu cel de societate, ci și cu cel de *sociabilitate*. Expresia franceză *société* include ambele semnificații. Ceea ce se pretinde aici este o filosofie și o știință socială. Nu doar idealurile politice, ci și cele teoretice, etice și artistice, vor fi formate de către salon și pentru salon. În știință, „urbanitatea” socială va fi ridicată la rangul de criteriu al clare înțelegeri. Doar ceea ce se poate exprima în limbajul acestei urbanități, a trecut de proba clarității și distincției. În secolul al XVII-lea, în *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Fontenelle încearcă să supună teoria lui Descartes acestei probe; în secolul al XVIII-lea, Voltaire face același demers pentru principiile matematice ale filosofiei newtoniene a naturii. Această mișcare va cuprinde și Germania și va fi încorporată într-un minunat exemplu în *Briefen an eine deutsche Prinzessin* ale lui Euler. Diderot însumează toate aceste năzuințe, oferindu-le o expresie pregnantă, în măsura în care el înțelege și anunță pretenția la popularitate drept o pretenție morală. *Umanitatea* autentică este cea care, pentru realizarea ei, are nevoie de popularitate, considerând-o condiție necesară a acestei realizări. „Hâtons nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. Diront-ils qu’il est des ouvrages qu’on ne mettra jamais à la portée de tout le monde? S’ils le disent, ils montreront seulement qu’ils ignorent ce que peuvent la bonne méthode et la longue habitude.”¹ Nici științele matematice, exacte nu mai doresc să se sustragă acestei pretenții și acestui ajutor, prin spiritul social al secolului, și chiar și conducătorii ei cred că cercetarea acesteia poate să ajungă la rezultate uimitoare doar în cadrul acestui cerc. În *Discours préliminaire* la *Encyclopedie*, d’Alembert accentuează că primatul esențial al secolului al XVIII-lea față de epocile premergătoare nu constă în faptul că el ar fi bogat în genii, în spirite creatoare autentice. Natura rămâne mereu identică cu sine; și de aceea, toate timpurile își au geniile lor. Însă, atunci ce pot face ele când sunt

¹ Diderot, *De l’interprétation de la Nature*, sect. XL; *Œuvres* (Assézat), II, 38 și urm. [„Să ne grăbim a face filosofia (să fie) populară. Dacă vrem ca filosofii să progreseze, trebuie să apropiem poporul de punctul în care se află filosofii. Vor zice ei că există opere ce nu vor fi niciodată la îndemâna oricui? Dacă vor susține acest lucru, nu vor face decât să arate că ignoră ceea ce poate face metoda bună și deprinderea îndelungă.” (*fr.*) (*n. tr.*)]

distruse și lăsate în seama propriei lor înțelegeri? „Ideile pe care le asimilăm prin lectură și prin societate sunt germenii aproape tuturor descoperirilor. Ele reprezintă un aer pe care-l respirăm inconștient și căruia îi datorăm viața.“ Starea vieții și a ideilor din *Enciclopedia*, și-a găsit poate, în aceste cuvinte, expresia cea mai pregnantă. Societatea este aerul de viață în care adevărata știință, adevărata artă și filosofie pot să se dezvolte. *Enciclopedia* vrea să producă și să stabilească această uniune; pentru prima dată, ea concepe pe deplin conștient cunoașterea ca o funcție socială, explicând că evoluția sa ar fi posibilă doar pe baza unei organizări sociale stabile. Inclusiv toate aspirațiile politice și etice trebuie să-și caute aici fundamentul. Putem spera la o înnoire a existenței politice și morale doar pe baza creșterii și extinderii culturii spiritual-sociale.

În acest punct începe critica lui Rousseau și contradicția sa radicală. El îndrăznește să desfacă legătura care va fi văzută aici ca fiind indisolubilă. Unitatea dintre conștiința morală și conștiința generală culturală care, până acum, a fost naiv acceptată, va fi cunoscută de către el ca fiind problematică și mereu supusă întrebării. O dată înțeleasă întrebarea și pusă la modul cel mai clar, răspunsul nu mai poate fi îndoielnic. Armonia dintre idealurile etice și cele teoretice ale timpului se prăbușește. Rousseau însuși a descris momentul în care a avut loc această prăbușire. Este momentul în care, prin problematica esențială a Academiei din Dijon, se vedea pus în fața întrebării, dacă progresul științei și al artelor ar conduce la înnobilarea moravurilor. „Dacă cândva ceva se aseamăna cu o inspirație spontană – îi scrie lui Malesherbes – aceea a fost mișcarea care m-a emoționat la citirea acestei întrebări. Dintr-o dată m-am simțit orbit de mii de lumini; o abundență de idei mi-a venit în minte cu o asemenea putere încât am ajuns la o stare de neliniște indescritibilă.“¹ Ca într-o viziune spontană, Rousseau vede acum în fața sa acea imensă prăpastie ce a rămas ascunsă privirii contemporanilor săi, și pe marginea căreia aceștia se mișcau naiv fără să bănuiască pericolul care-i amenința. Imperiul voinței se desparte de cel al cunoașterii. Ambele se separă atât după scopurile, cât și după demersurile lor. Deoarece, tocmai în acea cultură spiritual-socială, pe care secolul al XVIII-lea o consideră inflorescența adevăratei umanități, Rousseau vedea cel mai mare pericol care o pândeă. Conținutul acestei culturi, primele ei începuturi și existența ei actuală: toate acestea constituie pentru el dovezile univoce pentru faptul că ea duce lipsă de orice forțe morale instinctuale; că nu este întemeiată pe nimic altceva decât pe instinctul puterii și al proprietății, pe mândrie și pe vanitate. Sociologul trebuie să devină aici filosof al istoriei; trebuie să încerce să

¹ A doua scrisoare către Malesherbes, din 12 ianuarie 1762.

reconstituie drumul pe care societatea a ajuns la forma ei actuală pentru ca, prin aceasta, să scoată în evidență puterile de care a fost mișcată și care o vor domina și în continuare, la fel ca înainte. Însă, Rousseau nu va înțelege această parte a sarcinii sale în sens pur istoric. Când el opune starea socială celei naturale și când descrie trecerea de la una la cealaltă, este foarte convins de faptul că nu este vorba despre o simplă întrebare cu privire la stările de fapt care poate fi soluționată prin argumente istorice în cadrul unei prezentări istorice. În descrierea pe care o face stării naturale și „contractului social“, cuvântul și conceptul de „progres“ vor fi folosite mai mult în sens logic și metodic decât în sens empiric. Rousseau lasă societatea civilă să se nască în fața noastră – nu în sensul unei povestiri epice, ci în sensul acelei „definiții genetice“ care constituie metoda fundamentală a filosofiei dreptului și a statului în secolul al XVIII-lea.¹ Ni se va prezenta procesul *de formare* a societății deoarece doar așa misterul *structurii* sale va putea fi descoperit; deoarece, forțele care mențin din interior societatea pot fi surprinse doar în acțiunea lor. Deja în *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau și-a exprimat punctul de vedere în privința acestei convingeri metodice. Cine vorbește despre „starea naturală“ – spune el în *Prefața lucrării* – acela vorbește despre o stare a lucrurilor care nu mai există, *care, poate, n-a existat niciodată și, probabil, nu va exista niciodată* și despre care nu trebuie să ne facem idei corespunzătoare pentru a evalua corect starea noastră actuală. Cu aceasta, Rousseau nu vede „starea naturală“ ca un simplu *fapt* pe care-l abordează sub toate aspectele; o folosește mai mult ca etalon și normă, ca piatră de încercare în vederea dovedirii a ceea ce, în forma actuală a societății, este adevăr și iluzie, a ceea ce este lege autentică și pură convenție. În oglinda stării naturale, statul și societatea contemporană trebuie să-și vadă propriul chip; trebuie să se vadă pe sine și să învețe să se autoevalueze.

Dacă această evaluare conduce la negarea și la repudierea întregii ordini de până acum, atunci aceasta nu înseamnă în nici un caz că ordinea trebuie să fie anulată, că lumea omului trebuie să se întoarcă la haosul ei inițial. Rousseau, proclamatorul entuziast al „legii“ și al „voinței generale“, este departe de un astfel de anarhism teoretic și practic. Nici în raport cu cultura spirituală, cu referire la artă și știință, nu a tras niciodată o asemenea concluzie. Mai mult, el a explicat mereu – ar fi trebuit să facem din această explicație o credință, în loc să ne îndoim de ea și să o considerăm o autoiluzionare – că atacul său asupra artei și științei n-a fost niciodată menționat în sensul de a renunța la aportul lor în construcția societății. „În aceste prime scrieri – spune el cu referire la cele două

¹ Vezi mai sus, p. 240 și urm.

lucrări ale sale, mai sus menționate – trebuia distrusă iluzia care ne-a umplut de o admirație atât de nebunească pentru instrumentele nefericirii noastre, care ne-a condus spre copleșirea talentelor perisabile cu onoruri și spre disprețuirea celor mai mari virtuți. Însă, natura umană nu mai poate niciodată să se întoarcă la starea de nevinovăție și de egalitate, o dată ce a fost depărtată de aceasta. Autorul acestor scrieri a fost mereu învinovățit că dorea să distrugă știința, să nimească artele și să conducă omenirea, din nou, la începuturile ei primitive. Total opus acestor lucruri, el a considerat că distrugerea acestora ar însemna apariția viciilor și ar înlătura doar mijloacele pentru atenuarea acestora; că în locul corupției, s-ar plasa doar puterea desfrânată.¹ După Rousseau, acest desfrâu, care este exact opusul libertății, poate fi evitat doar prin faptul că, ordinea actuală, cunoscută ca fiind iluzorie și accidentală, trebuie să fie desființată iar stabilimentul social-politic de până acum, să fie demolat – însă, în locul lui trebuie să fie ridicat altceva care să aibă un fundament real sigur. *Contract social* își propune să realizeze această nouă construcție. El vrea să transforme statul bazat pe necesitate, de până acum, în stat rațional; vrea să facă din societatea care până acum era doar o operă a necesității oarbe, o operă a libertății. Nu o aptitudine originară morală – a încercat să arate *Discursul asupra inegalității dintre oameni* – a fost cea care a înlesnit trecerea omului din starea naturală în starea socială și nici forțele originar-morale, nici voința pură și nici înțelegerea clară, nu sunt cele care l-au menținut în această stare. Omul s-a prăbușit în societate printr-un *fatum** implacabil, prin constrângerea fizică a naturii externe și prin puterea afectelor și pasiunilor sale; nu a fost vorba despre un act liber volitiv. Această prăbușire trebuie anulată. Omul trebuie să se întoarcă iar la starea sa originară; nu pentru a persista în ea, ci pentru ca, pornind de acolo să mai străbată încă o dată drumul. Și de data asta, el nu va trebui să se supună puterii simplelor instincte, ci el însuși trebuie să aleagă și să judece. El trebuie să ia câna în mână și să-și stabilească itinerariul și scopul călătoriei; trebuie să știe încotro se îndreaptă și din ce cauză se îndreaptă în acea direcție; pentru că, știind acestea, el poate să contribuie la victoria și realizarea definitivă a ideii dreptului. Așa cum observăm, aceasta este o pretenție eminamente rațională, însă raționalismul *etic* preia acum conducerea, obținând o poziție mai importantă vizavi de raționalismul teoretic. Dacă așa stau lucrurile, atunci împărțirea forțelor este asigurată astfel încât, nimic nu ne împiedică să acordăm cunoașterii dreptul ei *relativ*. Cunoașterea – aceasta este teza pe care Rousseau o susține în

¹ Rousseau *Juge de Jean-Jacques*, al III-lea dialog.

* Destin, soartă (*lat.*) (n. tr.).

Contract social – este în afară de orice pericol atâta timp cât nu se ridică deasupra vieții, detașându-se de ea, ci dorește să servească ordinii vieții înseși. Ea nu are voie să-și aloce *primatul* absolut deoarece, în imperiul valorilor spirituale, *primatul* revine voinței morale. Astfel, în ordinea comunității umane, configurația sigură și clară a *lumii voinței* trebuie să premerge constituirea lumii cunoașterii. Mai întâi, omul trebuie să fi găsit în sine legea stabilă în funcție de care să poată cerceta legile lumii, ale obiectelor exterioare. Dacă această problemă stringentă este rezolvată, dacă spiritul, în ordinea cosmosului statal-social, a ajuns la libertatea autentică, atunci se poate lăsa cu încredere în seama libertății cercetării. Cunoașterea nu mai cade acum într-un simplu *raffinement*; nu mai epuizează inutil energia umanității. Doar o ordine *etică* falsă a lucrurilor a fost cea care a trimis cunoașterea în această direcție, lăsând-o să devină o șlefuire intelectuală, un gen de lux spiritual. De la sine, ea se va repune pe adevărata sa cale atunci când această piedică va fi înlăturată. Libertatea spirituală, fără libertate morală, nu ajută cu nimic omul; aceasta, însă, nu poate fi atinsă fără o transformare radicală a ordinii sociale, dizolvând bunul-plac și asigurând victoria necesității interne a legii.

În această opoziție și în războiul pasional pe care Rousseau îl duce împotriva epocii sale, observăm deja, într-o nouă lumină, *unitatea* internă spirituală a acestei epoci. Deoarece, chiar și atunci când combate și depășește Iluminismul, el rămâne, totuși, un fiu legitim al acestuia. Nici *evanghelia* sa a sentimentului nu face excepție; deoarece, în ea nu sunt activi simplii factori emoționali, ci convingeri fundamentale conceptuale și morale. În „sentimentalismul“ lui Rousseau nu face carieră simpla „sensibilitate“, ci o forță etică și o nouă voință etică. În virtutea acestei orientări fundamentale, „sentimentalismul“ lui Rousseau a reușit să emoționeze și să farmece spirite atât de diferite – a putut, de exemplu, în Germania să influențeze niște gânditori complet nesentimentali precum Lessing și Kant. Poate nicăieri nu se arată atât de clar forța Iluminismului și ermetismul sistematic al imaginii sale despre lume, decât în faptul că a rezistat atacurilor celui mai periculos adversar al său; că a putut să afirme vizavi de acesta, tot ceea ce doar lui îi aparține. Rousseau nu a distrus lumea *Luminilor*; el a dislocat doar centrul de greutate al acesteia. Prin această realizare conceptuală a sa, el a trasat, ca nici un alt gânditor al secolului al XVIII-lea, drumul către Kant. Acesta avea voie să se sprijine pe Rousseau și putea să se bazeze pe el, în încercarea de a-și construi propria sa lume conceptuală: acea lume conceptuală prin care Iluminismul va fi depășit, însă în care, în același timp, acesta își va primi atât ultima sa transfigurare cât și cea mai profundă justificare a sa.

Capitolul al șaptelea

Problemele esteticii

1 „Epoca criticii”

Secolului al XVIII-lea îi place să se denumească „secol al filosofiei”; însă, nu arareori și nu cu mai puțină plăcere, obișnuiește să se denumească și „secol al criticii”. Ambele nume sunt pentru el doar expresii diferite ale uneia și aceleiași stări de fapt. Din perspective diferite, ele vor să desemneze forța spirituală fundamentală pe care epoca o simte vie în sine însăși și căreia îi datorează inițiativele sale conceptuale propriu-zis decisive. În toate spiritele conducătoare ale secolului, iese la iveală acea uniune personală dintre filosofie și critica literar-estetică și, la nici unul dintre acestea, ea nu este un simplu accident, ci mereu, la baza ei, se află o uniune profundă și necesară a problemelor. O relație apropiată între problemele fundamentale ale filosofiei sistematice și problemele criticii literare a existat dintotdeauna și, începând cu înnoirea spiritului filosofic, începând cu Renașterea, care vrea să fie o renaștere a „artelor și a științelor”, această relație conduce la o reciprocitate dinamică, la o „dare” și „luare” continuă din ambele părți. Însă, epoca Luminilor mai face încă un pas în această direcție; ea concepe comuniunea ce există aici într-un sens și mai riguros. Ea o acceptă nu doar în semnificație cauzală, ci într-una originară și *substanțială*; ea nu crede doar că filosofia și critica depind și coincid în *efectele* lor mediate, ci susține și caută pentru ambele o unitate a *esenței*. Pornind de la aceste idei și de la aceste pretenții, s-a născut estetica sistematică. În ea se întrepătrund două tendințe, eficiente din puncte de vedere total diferite. Pe de o parte, acționează aici năzuința supremă a secolului, aspirația lui la înțelegerea clară și sigură a individualului, la unificare formală și la concentrare logică riguroasă. Diferitele fire pe care le înfiripase critica literară și reflecția estetică pe parcursul secolelor,

trebuie sintetizate *într-o singură* țesătură. Materialul bogat oferit de poetică, retorică, de teoria artelor creatoare va fi, în cele din urmă, ordonat, clasificat și abordat din puncte de vedere unitare. Însă, această năzuință la clarificare logică constituie doar primul început. Din perspectiva problematicei formei logice pătrunde tot mai mult conceptul – și tot mai clar se dezvoltă din acesta o problemă tot mai profundă a *conținutului* spiritual. În conținutul artei și al filosofiei, se va căuta acum o coapartenență, se va susține o înrudire care, mai întâi, pare destul de obscură ca să poată fi exprimată în concepte determinate. Însă, sarcina propriu-zisă și esențială a *criticii* constă acum în depășirea acestui obstacol. Ea vrea să pătrundă cu raza ei *clair-obscur*-ul „senzației” și al „gustului” și, fără a le atinge sau afecta esența, să le aducă la lumina cunoașterii pure. Deoarece, chiar și acolo unde recunoaște o limită a conceptului, unde recunoaște un „irațional”, secolul al XVIII-lea pretinde o *cunoaștere* clară și sigură a înseși acestei limite. Cel mai profund gânditor al acestui secol a fost cel care, la sfârșitul secolului, a făcut din această pretenție o trăsătură constitutivă a filosofiei, văzând în „rațiunea” filosofiei înseși nimic altceva decât o facultate originală și radicală a determinării limitelor. O asemenea determinare va fi cunoscută în necesitatea ei, acolo unde este vorba despre controversa spirituală între două domenii care, în funcție de structura lor, nu sunt doar diferite ci, mai mult, se pare că această distincție se ridică până la nivelul unei polarități. Din conștiința unei astfel de polarități s-a născut acea *sinteză* conceptuală care a condus la stabilirea bazelor esteticii sistematice în secolul al XVIII-lea. Însă, înainte ca această sinteză să fie obținută și înainte ca ea să-și accepte configurația în operele lui Kant, ideea filosofică trebuia să străbată un șir întreg de stadii și exerciții preliminare, în virtutea cărora, din perspective diferite și sub diferite puncte de vedere, ea aspira la arătarea unității căutate a elementelor opuse. Războiul care va fi purtat, în estetica secolului al XVIII-lea, pentru determinarea și ierarhizarea conceptelor fundamentale, oglindește, în fiecare fază singulară a sa, această năzuință universală. Chiar dacă, pentru aceasta, era vorba despre o dispută între „rațiune” și „imaginație”, despre o opoziție între „geniu” și „regulă”, despre întemeierea frumosului în „sentiment” sau într-o anumită formă de cunoaștere: în toate aceste antiteze, aceeași problemă fundamentală va face întotdeauna epocă. E ca și cum logica și estetica, cunoașterea pură și intuiția artistică ar fi trebuit să *se confrunte între ele*, înainte ca fiecare dintre ele să-și fi găsit măsura ei internă și de a se fi înțeles în legea ei proprie.

Acest proces este cel care se poate recunoaște în toate eforturile multiple și divergente în sine, depuse în vederea întemeierii bazelor esteticii în secolul al XVIII-lea; pentru aceasta, el constituie punctul central latent și focarul ei spiritual. Pentru gânditorii antrenați în această mișcare, scopul spre care ei tind nu este în nici un caz fixat în mod clar de la bun început; și, în primul rând, în războiul diferitelor orientări, nu poate fi cunoscută o linie riguroasă de argumentare și o canalizare conștientă spre o anumită problemă. Mai mult, problematizarea însăși rămâne într-o curgere continuă și, în funcție de alegerea punctului de plecare, în funcție de predominanța interesului psihologic, logic sau etic, are loc o permanentă schimbare de semnificație a conceptelor și a normelor de bază, sub semnul cărora va fi așezată știința în devenire a esteticii. În cele din urmă însă, din aceste mișcări multiple și aparent contradictorii, se cristalizează o nouă imagine. Logica și filosofia morală, cunoașterea naturii și cunoașterea sufletului omenesc se confruntă acum cu un nou complex de întrebări. Prin acestea, mai sunt alăturate încă o mie de fire; însă, pe cât de puțin asipră ideea filosofică să distrugă aceste fire, ea începe să le destindă treptat, până când va ajunge să le rezolve, dacă nu faptic, atunci într-un concept pur. Din această desfacere, din acest proces spiritual de eliberare, rezultă noua structură independentă a esteticii filosofice. Chiar și ceea ce, în cadrul esteticii secolului al XVIII-lea, ar putea apare ca fiind o deviație și un simplu drum cronat, are aport imediat la proveniența și la determinarea definitivă a acestei structuri. Abordarea istorică nu are voie să treacă cu vederea aceste elemente instabile și superficiale sau să le prețuiască mai puțin. Pentru că tocmai în această nefinalizare apare în fața noastră, poate cel mai clar și mai nemediat, construcția conștiinței filosofice despre artă și legea, pe care această conștiință o urmează în propria sa geneză.

Preistoria esteticii sistematice mai ascunde în sine încă un miracol și mai profund. Deoarece, aici nu va fi cucerită doar într-o consecință strict metodică o nouă disciplină a filosofiei; ci, la sfârșitul acestei evoluții se află și o nouă formă a configurației artistice. Finalitatea ei spirituală, pe care ea o anticipează profetic, nu este dată doar de filosofia kantiană ci și de creația literară a lui Goethe. Conexiunea internă care există între aceste două puncte de referință, va fi înțeleasă pentru prima dată în cadrul acestui context istoric. Faptul că o astfel de „armonie prestabilită“ a fost posibilă în istoria spiritului german, a fost considerat întotdeauna ca unul dintre cele mai remarcabile evenimente. Windelband spunea despre *Critica facultății de judecare* a lui Kant că, în ea, conceptul de creație al lui Goethe ar fi oarecum construit apriori; că, ceea ce

era prezentat în acesta ca realizare și fapt, va fi întemeiat în acea gândire filosofică provenită din necesitate pură. În istoria germană a spiritului a secolului al XVIII-lea, această unitate dintre cerință și faptă, dintre configurație artistică și conștiință reflexivă, nu va fi nici *căutată*, nici produsă sau mediată artificial; ea rezultă nemijlocit din simpla întâlnire, din coexistența dinamică a forțelor sale creatoare. Aceste forțe, în calitate de rezultat immanent și necesar, sunt cele care au facilitat producerea atât a unei noi forme fundamentale a filosofiei, cât și a unei noi „dimensiuni” a procesului artistic de creație. Chiar și *această* sinteză, prin care cultura secolului al XVIII-lea culminează și atinge suprema ei desăvârșire, reprezintă în întregime opera *activității* progresive pe care a realizat-o acest secol. Titlurilor de glorie, nepieritoare, ale epocii Luminilor îi aparțin și acelea că ea a înfăptuit această operă, într-o perfecțiune nemaîntâlnită înainte, a relaționat elementul critic cu cel productiv, creând între acestea o intercondiționalitate nemijlocită.

2 Estetica clasicistă și problema obiectivității frumosului

Noul ideal de cunoaștere sub semnul căruia Descartes își situează filosofia, ridică pretenția de a înțelege atât toate aspectele pe care le implică *a ști* cât și toate momentele și aspectele implicate de *a putea*. Nu doar științele, în sensul strict al cuvântului, nu doar logica, matematica, fizica și psihologia își vor găsi, prin această pretenție, o nouă orientare și determinație, ci și arta va fi subordonată acum acesteia. Și arta, la rândul ei, va fi confruntată cu „rațiunea” și supusă unei examinări conform regulilor acesteia: deoarece, doar pe baza unei examinări de acest fel se poate cunoaște dacă ea ascunde în sine un conținut autentic, persistent și esențial. Un asemenea conținut nu corespunde cu cel dat de emoțiile superficiale ale plăcerii pe care le trezesc în noi operele de artă. În măsura în care dorește să fie susținut și apărut, el trebuie să fie întemeiat pe un alt fundament, mai stabil; trebuie eliberat de variabilitatea nelimitată a simplei satisfacții sau insatisfacții și să fie înțeles drept ceva care subzistă prin sine și este necesar în sine. Descartes însuși nu a inclus în filosofia sa nici o estetică sistematică; însă, în *anexa* la întreaga sa operă filosofică, se află deja proiectul conceptual al acesteia. Deoarece, *unitatea* necondiționată în care se află esența cunoașterii și care trebuie să depășească toate scindările accidentale și convenționale, va fi extinsă de către el asupra

imperiului artei. El nu ezită să-și extindă ideile sale de *sapientia universalis** atât de departe încât să cuprindă, în calitate de postulat spiritual universal valabil, atât arta ca întreg, cât și toate particularitățile sale. Atunci când Descartes, în *Regulae ad directionem ingenii*, desemnează pentru prima dată foarte clar idealul de *Mathesis universalis***, el procedează conform tradiției, situând tocmai sub acest ideal, nu doar geometria și aritmetica, optica și astronomia, ci și muzica. Pe cât de mult se infiltra spiritul cartezianismului și pe cât de decisiv și conștient de sine se afirma, pe tot atât de energic se va anunța noua lege și în domeniul teoriei estetice. Deoarece, în caz că aceasta vrea să se afirme și să se justifice ca teorie, în caz că vrea să fie mai mult decât un conglomerat de experimente empirice, atunci trebuie să realizeze în sine caracterul pur și imperativul de bază al teoriei *ca atare*, reliefându-le la modul cel mai pur. Ea nu are voie să se lase condusă de diversitatea obiectelor, persistând în aceasta, ci trebuie să înțeleagă esența procesului artistic și esența judecății artistice în unitatea și totalitatea sa specifică. Atât în cercul artelor cât și în cel al științelor, vom ajunge la o asemenea totalitate doar atunci când vom reuși să subordonăm toate formele fenomenale, multiple și în aparență eterogene, unuia și aceluiași principiu, deducându-le și determinându-le pe baza acestuia. Cu aceasta, drumul pe care a început să-l străbată estetica secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea era prefigurat o dată pentru totdeauna. El se sprijină pe ideea că, așa cum natura, în toate configurațiile sale, se subordonează anumitor principii și cum scopul suprem al cunoașterii ei este de a pune stăpânire pe aceste principii, pronunțându-le clar și distinct, tot așa, rivala naturii, arta, demonstrează aceeași conexiune internă. Așa cum există legi de nezdruncinat și universale ale naturii, tot așa trebuie să existe astfel de legi, de același rang și având o aceeași demnitate, și pentru „imitarea naturii“. Și, în cele din urmă, toate aceste legi particulare trebuie să fie subordonate unui singur și simplu principiu, unei axiome a imitației. Batteux pronunțase deja această convingere fundamentală în titlul operei sale principale. *Lex beaux arts réduits à un même principe* – astfel sună acest titlu, părând că anunță îndeplinirea întregii aspirații metodice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Celebrul exemplu al lui Newton pătrunde și aici: ordinea universului fizic trebuia să urmeze ordinea universului spiritual, etic și estetic. Așa cum Kant vedea în Rousseau un Newton al lumii morale, tot atât de fierbinte, estetica secolului al XVIII-lea dorea și pretindea un Newton al artei. Această

* Înțelepciune universală (lat.) (n. tr.).

** Matematica universală (lat.) (n. tr.).

pretenție nu mai apărea ca fiind una exagerată sau fantasmagorică de când apăruse Boileau ca „legiutor al Parnasului“. Se pare că, în sfârșit, opera sa ridică estetica la rangul unei științe riguroase, situând în locul postulatelor abstracte, realizarea concretă și expunerea specifică. Paralelismul artelor și al științelor, paralelism ce constituie una dintre tezele fundamentale ale clasicismului francez, se pare că este verificat și confirmat acum prin faptă. Deja, înainte de Boileau, acest paralelism va fi explicat prin proveniența comună, din forța unitară și suverană a „rațiunii“. Această forță nu cunoaște nici un compromis și nu suportă nici o atenuare. Cine nu o recunoaște în totalitate și nu se încrede în ea fără rezervă, acela îi neagă însăși esența. „En tout ce qui dépend de la raison et du sens commun, comme sont les règles du théâtre – spune d'Aubignac în *Pratique du théâtre* din anul 1769, cu cinci ani mai înainte de apariția lucrării *Art Poétique* a lui Boileau – la licence est un crime qui n'est jamais permis.“^{*} Cu aceasta, „licența poetică“ este repudiată la fel ca și cea științifică. „Les arts ont cela de commun avec les sciences – astfel începe Le Bossu tratatul său despre Epos – qu'il sont comme eux fondés sur la raison, et que l'on doit s'y laisser conduire par les lumières que la nature nous a données.“¹ Astfel, și *conceptul de natură* al esteticii clasiciste apare acum, pentru prima dată, în adevărata sa lumină. Deoarece, în domeniul teoriilor estetice, din punct de vedere original, *conceptul de natură* nu are atât o semnificație obiectiv-substanțială, cât mai mult, una funcțională; la fel se întâmplă și în cazul susținerii și apărării „moralității naturale“ sau a „religiei naturale“. Norma și prototipul pe care-l expune nu se află într-un cerc anumit de obiecte, ci în exercitarea liberă și sigură a anumitor forțe de cunoaștere. „Natura“ poate deveni acum sinonimul „rațiunii“²; din ea provin toate și îi aparține tot ceea ce nu izvorăște din capriciu, ci care este întemeiat pe marile legi eterne. Motivul pentru ceea ce noi numim „frumusețe“ și pentru ceea ce numim „adevăr“, este același. Dacă mergem până la ultimul strat originar al configurației legitime, atunci dispare orice aparență a unei poziții secundare

* „În tot ceea ce depinde de rațiune și de simțul comun, cum se întâmplă și în cazul regulilor teatrului, licența este o crimă niciodată permisă.“ (fr.) (n. tr.).

¹ Le Bossu, *Traité du poème épique*, 1675 [„Artele au în comun cu științele faptul că sunt fundamentate pe rațiune și că în ele trebuie să ne lăsăm conduși de luminile cu care ne-a înzestrat natura.“ (fr.) (n. tr.).] Pentru mai multe detalii despre teoriile lui d'Aubignac și ale lui Le Bossu, vezi Heinrich von Stein, *Die Entstehung der neuen Ästhetik*, Stuttgart, 1886, p. 25 și urm., 64 și urm.

² Vezi mai sus, p. 229 și urm.

și excepționale a frumosului. „Excepția“, ca și negare a legii, poate fi tot atât de puțin frumoasă, pe cât de adevărată este: *rien n'est beau que le vrai*.^{*} Adevăr și frumusețe, rațiune și natură sunt doar expresii diferite pentru unul și același lucru: pentru una și aceeași ordine constantă a ființei care ni se dezvăluie, din perspective diferite, atât în cunoașterea naturii, cât și în opera de artă. Artistul nu poate să concureze cu creațiile naturii și nu poate să însușească viața imaginilor sale, dacă nu a cunoscut legile acestei ordini și nu le-a înțeles pe deplin. Convingerea fundamentală, vie peste tot aici, se concentrează, asemeni unui focar, într-o poezie a lui M.J. Chéniers:

*C'est le bon sens, la raison qui fait tout:
Vertu, génie, esprit, talent et goût.
Qu'est-ce vertu? raison mise en pratique;
Talent? raison produite avec éclat;
Esprit? raison qui finement s'exprime.
Le goût n'est rien qu'on bon sens délicat,
Et le génie est la raison sublime.*^{**}

Această reducere a „geniului“ și a „gustului“ la *bon sens* va fi înțeleasă greșit dacă vom vedea în ea doar o glorificare a „intelectului uman comun“. Teoria clasicismului francez nu are nimic de-a face cu o astfel de filosofie a așa-numitului *common sense*^{***}; deoarece, ea nu apelează la o utilizare comună și trivială a intelectului, ci la forțele supreme ale rațiunii științifice. Ascendența matematicii și fizicii din secolul al XVIII-lea, ea își propune idealul riguros al exactității; pentru pretenția sa la generalitate, această exactitate constituie corelatul necesar și premisa indispensabilă. În acea perioadă exista o permanentă armonie, o coincidență totală chiar între idealurile științifice și cele artistice ale epocii. Deoarece, și teoria estetică vrea să urmeze același drum pe care matematica și fizica l-au parcurs până la capăt. Descartes întemeiase toată cunoașterea naturii pe *geometria* pură, cu aceasta, pregătind cunoașterii pur-intuitive un nou triumf. Conform teoriei sale, orice ființă,

^{*} „Nimic nu e mai bun decât adevărul“ (*fr.*) (n. tr.).

^{**} „Bunul simț e rațiunea care generează tot: / Virtute, geniu, spirit, talent și gust. / Ce este virtutea? Rațiune pusă în practică; / Talentul? Rațiune produsă cu strălucire; / Spiritul? Rațiune ce se exprimă fin. / Gustul nu e altceva decât un bun simț delicat, / Iar geniul este rațiunea sublimă.“ (*fr.*) (n. tr.)

^{***} Simț comun (*engl.*) (n. tr.).

pentru a putea fi gândită clar și distinct, pentru a putea fi cuprinsă în concepte pure, trebuie explicată mai întâi prin legile intuirii spațiale, trebuie transformată într-o ființă „figurativă“. Această modalitate de configurare și reprezentare figurativă va fi desemnată de către Descartes, în *Regulae ad directionem ingenii*, drept metodă fundamentală a oricărui tip de cunoaștere. Cu aceasta însă, un primat al intuiției asupra gândirii pure n-a putut fi susținut, fiind întemeiat doar în aparență. Deoarece, Descartes adaugă imediat faptul că doar esenței *imaginii* geometrice i-ar aparține caracterul pur intuitiv, și în nici un caz esenței *metodei* geometrice. În ceea ce privește această metodă, năzuința supremă a lui Descartes este de a o elibera din strâmtoarea intuiției și de a o face independentă față de „imaginație“. Din această năzuință filosofică s-a născut geometria analitică; realizarea ei fundamentală constând în faptul că ea descoperă un procedeu pe baza căruia toate relațiile intuitive dintre figuri se pot *transcrie* în raporturi numerice exacte și, conform acestora, se pot determina exhaustiv. Astfel, Descartes va explica „materia“ prin „întindere“, corpul fizic, prin spațiul pur; însă, acesta, prin modalitatea sa de cunoaștere, nu se supune condițiilor sensibilității și celor ale „imaginației“ ci doar condițiilor intelectului pur, condițiilor logicii și celor ale aritmeticii.¹ Această critică a sensibilității și a imaginației, începută de către Descartes, va fi de acum înainte preluată și dezvoltată de către Malebranche. Prima parte a operei sale fundamentale, *Recherche de la vérité*, este dedicată acestei critici. Nici aici, imaginația nu apare ca un drum către adevăr ci, mai mult, ca izvor al tuturor iluziilor, cărora spiritul uman le este supus atât în domeniul cunoașterii naturii, cât și în cel al cunoașterii morale și metafizice. A ține imaginația în frâu, a o controla în mod conștient, reprezintă scopul suprem al oricărei critici filosofice. Totuși, nu putem renunța pur și simplu la contribuția ei deoarece prima atracție față de cunoaștere pornește de la ea, începutul cunoașterii se află în imaginație. Cea mai mare eroare și cel mai periculos drum deviat al cunoașterii de care trebuie să se ferească critica este de a

¹ Vezi Descartes către Marsenne, iulie 1641: „Toute cette science que l'on pourroit peut-estre croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considere que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de nostre esprit; ce que sçavent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie.“ [„Toată această știință pe care probabil am putea-o crede cea mai supusă imaginației noastre, deoarece nu lucrează decât cu mărimi, figuri și mișcări, nu e nicidecum fundamentată pe aceste aparențe, ci doar pe noțiunile clare și distincte ale spiritului nostru, ceea ce știu foarte bine cei care au aprofundat-o câtuși de puțin.“ (fr.) (n. tr.).] *Œuvres*, ed. Adam-Tannery, III, 395.

confunda acest început al cunoașterii cu sfârșitul ei, cu sensul și *telos*-ul ei propriu-zis. Scopul ei poate fi atins doar dacă ea lasă la o parte începutul, dacă îl depășește în deplină conștiință logică. Intuiția pură este capabilă și are nevoie de depășire și de o „transcendență” de acest fel: deoarece, drumul de la întinderea sensibilă, așa cum se arată ea în cazul obiectelor fizice, conduce la acea „întindere inteligibilă” care poate întemeia o *știință* riguroasă a matematicii.¹ În mediul acestei întinderi inteligibile, trebuie să luăm în considerare și lumea corporală dacă dorim să o cunoaștem și să o pătrundem cu lumina rațiunii. Văzută în această lumină, toate proprietățile și trăsăturile pur sensibile se desprind de ea; din domeniul adevărului, ele vor fi trimise în domeniul aparenței subiective. Ceea ce rămâne ca fiind adevărata natură a obiectului, nu este ceea ce obiectul oferă observației directe, intuiției, privirii nemijlocite; mai mult, el exprimă în sine anumite *raporturi* (*rapports*) pure pe care le transpune în reguli exacte și universale. De aceea, aceste reguli care nu vizează atât obiectele singulare, cât mai mult, relațiile și proporțiile generale, reprezintă structura de bază a oricărei ființe: reprezintă norma de la care ea nu se abate și la care nu poate renunța fără să-și piardă caracterul ei *de ființă*, de adevăr obiectiv.

Estetica clasicistă este reproducă pas cu pas după această teorie a naturii și a matematicii. În realizarea ideilor sale fundamentale, ea se află în fața unei noi sarcini și mai dificile: deoarece, în toate limitările și disciplinările pe care le suferise „imaginația” în domeniul cunoașterii pure, trimiterea ei la limita teoriei artei trebuia să apară ca un început chestionabil și paradoxal. Nu cumva o astfel de trimitere este egală cu o distrugere reală a artei? Nu trebuie ca o astfel de cotitură în metoda abordării obiectului să anuleze însăși abordarea pentru a-l aduce la sensul său propriu-zis? De fapt, teoria clasicismului, pe cât de mult a respins *întemeierea* artei pe imaginație, pe atât de mult, nu a rămas nici oarbă în privința specificității fanteziei și nici insensibilă la farmecul și vraja sa. Deja tradiția, glorificarea Antichității trebuia să-i impună de la bun început anumite limite. Pentru desăvârșirea operei de artă, această tradiție pretindea conștiința între exercițiul artistic și dispoziția originală, cu un „Ingenium” care nu poate fi dobândit ci trebuie să fie de la început activ, ca dar al naturii. „Ego nec studium sine divite vena Nec rude quid possit video ingenium alterius sic Altera poscit opem res et conjurat amice.” Prin

¹ Vezi mai sus, p. 100 și urm.

* „Eu nu cred că poate exista nici studiul și nici măcar spiritul needucat fără o bogată înzestrare: căci astfel o lucrare pretinde efortul altuia și se asociază cu un prieten.” (*lat.*) (n. tr.).

parafrizarea acestor cuvinte ale lui Horațiu, își începe Boileau a sa *Art Poétique*:

*C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur:
S'il ne sent point du ciel l'influence secrète,
Si son astre en naissant ne l'a formé poète,
Dans son génie étroit il est toujours captif,
Pour lui Phébus est sourd, et Pégase est rétif.**

Cuvântul are și aici forța cu care poetul autentic trebuie să se nască; însă, ceca ce are valoare în cazul *poetului*, nu are valoare în sens deplin, în cazul *poeziei*. Deoarece, pe lângă darul naturii, mai este și *impulsul* care trebuie să introducă și să însușească procesul de creație, – un alt element este *opera* care se configurează din acesta. Dacă această operă servește numelui său, dacă vrea să fie o *image* independentă deținătoare de adevăr obiectiv și de perfecțiune, atunci ea trebuie să se detașeze de forțele pur subiective, care erau absolut necesare *devenirii* sale, situându-se în *ființa* sa pură, în existența sa. Pentru aceasta, trebuie distruse toate indiciile către lumea simplei „fantezii“ deoarece legea care stăpânește opera de artă ca atare nu este preluată din și creată de fantezie; ea este o lege pură pe care artistul nu trebuie să o născocască ci pe care, trebuie să o extragă din natura lucrurilor. Boileau concepe „rațiunea“ drept chintesență a legilor pure de acest fel: și în acest sens, el roagă poezii să o iubească. Poetul nu trebuie să caute fastul exterior și bijuteria falsă; trebuie să se mulțumească doar cu ceea ce-i oferă obiectul; trebuie să-l accepte în adevărul lui simplu și să fie sigur că, procedând astfel, va realiza suficient pentru a satisface imperativul suprem al frumuseții. Deoarece, spre frumusețe se poate pătrunde doar pe calea adevărului: o cale ce pretinde de la noi să nu insistăm asupra aspectului exterior al lucrurilor, asupra impresiei pe care o produc asupra simțurilor și sentimentelor noastre, ci să delimităm clar „esență“ de „aparență“. Așa cum obiectul naturii nu poate fi cunoscut ca ceea ce este atunci când nu facem o *selecție* riguroasă a fenomenelor – când nu distingem între schimbare și permanență, între contingent și necesar,

* „Inutil, în Parnas, un temerar autor / Să gândească a atinge înălțimea artei versurilor / Dacă nu simte deloc din cer o influență secretă / Dacă născându-l, astrul nu l-a creat poet / Între limitele geniului său, mereu este captiv, / Pentru el, Phebus e surd și Pegas, îndărătnic.“ (fr.) (n. tr.).

între ceea ce are valoare doar pentru noi și ceea ce este întemeiat în lucru, – tot așa trebuie procedat și în privința obiectului artei. El nu este pur și simplu dat și cunoscut ci și el trebuie determinat și cucerit printr-un astfel de proces de selecție. Estetica clasicistă s-a lăsat ademenită doar de imitatorii dependenți și nu de autorii spirituali, în dorința ei de a expune anumite reguli pentru *producerea* operelor de artă. Cu toate acestea, ea are pretenția de a conduce, norma și controla acest proces de selecție prin măsuri bine stabilite. Ea nu susține că poate să învețe direct adevărul artistic însă, crede că poate să se apere de eroare și să stabilească criteriile acesteia. În această privință, ea se dovedește a fi înrudită cu teoria carteziană a cunoașterii care era condusă de principiul metodic conform căruia nu putem ajunge la certitudine filosofică decât pe un drum mediat: prin examinarea diferitelor surse ale erorii și prin posibilitatea noastră de a le depăși. În acest sens, pentru Boileau, frumusețea expresiei poetice coincide cu „corectitudinea” ei, această „corectitudine” devenind unul dintre conceptele centrale ale esteticii sale. El combate atât stilul burlesc, cât și cel prețios și punctat deoarece, ambele, mergând în direcții diferite, se îndepărtează de acest ideal. Singura laudă pe care vrea să o aducă propriei sale creații literare este că ea rămâne în permanență fidelă acestei norme fundamentale; că ea nu atrage cititorul printr-un farmec exterior ci, prin claritatea conținutului de idei, prin economia și selecția atentă a mijloacelor lor de expresie:

*Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.
Il doit régner par-tout, et même dans la fable;
De toute fiction l'adroite fausseté
Ne tend qu'à faire aux yeux briller la vérité.*

*Sais-tu pourquoi mes vers sont lus dans les provinces?
Sont recherché du peuple, et reçus chez les princes?
Ce n'est pas que leurs sons, agréables, nombreux,
Soient toujours à l'oreille également heureux;
Qu'en plus d'un lieu le sens n'y gêne la mesure
Et qu'un mot quelquefois n'y brave la césure:
Mais c'est qu'en eux le vrai, du mensonge vainqueur,
Par-tout se montre aux yeux, et va saisir le cœur;
Que le bien et le mal y sont prisés au juste;
Que jamais un faquin n'y tint un rang auguste;*

*Et que mon cœur, toujours conduisant mon esprit,
Ne dit rien aux lecteurs, qu'à soi-même il n'ait dit.
Ma pensée au grand jour par-tout s'offre et s'expose
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose.¹*

În această ordine de idei, întrebarea fundamentală și sistematică a esteticii clasiciste, întrebarea asupra raportului dintre „general” și „particular”, dintre regulă și excepție, apare acum în adevărata ei lumină. Împotriva esteticii clasiciste s-a adus mereu obiecția că îi lipsește simțul pentru individual, că ea caută adevărul și frumusețea în general, lăsându-le să apară ca simple abstracții. Tăine, cel care apără acest punct de vedere, face din acesta punctul de plecare al unei critici care nu vizează doar estetica secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea ci neagă întregul spirit al clasicismului – critică ce îi răpește acestuia luciul, dorind să-l prezinte doar în neputința și în goliciunea sa. Abordarea istorică degajată trebuie să meargă acum, mai mult, pe drumul opus. În loc să folosească estetica clasicismului pentru a dovedi deficiențele și slăbiciunile interne ale „spiritului clasic”, va căuta să vadă acest spirit în forța sa, depunând eforturi să-l înțeleagă și să-l interpreteze, pornind de la realizările sale supreme și propriu-zis *centrale*. Pe vremea aceea, se impunea aici paralelismul între configurația esteticii și cea a evoluției, pe care au experimentat-o logica și matematica în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Descartes vede progresul propriu-zis decisiv, la care a ajuns în comparație cu metodologia geometrică a Antichității, în faptul că el, în calitate de *prim* al geometriei, a contribuit foarte mult la independența și autosuficiența ei reală logică. Firește, și geometria antică este o școală incomparabilă a spiritului;

¹ Boileau, *Épître IX, Œuvres avec un commentaire de Saint-Surin*, Paris, 1821, Vol. II, III și urm. [„Nimic nu e mai frumos ca adevărul, doar adevărul merită să fie iubit. / Trebuie să domenească pretutindeni, chiar în basme; / În orice ficțiune, imaginația cca mai ingenioasă / Nu caută decât să facă evident adevărul. // Știi tu de ce versurile mele sunt citite în provincie? / Știi de ce sunt căutate de popor și cerute de prinți? / Nu pentru că mulțimea lor de sunete agreabile / Ar fi plăcute urechilor; / Și nici pentru că în cea mai mare parte, sensul nu deranjează măsura / Iar cuvântul nu sfidează cezura: / Ci, pentru că în versurile mele se arată pretutindeni / Învîngând falsul, adevărul; / Dar și pentru că binele și răul sunt exact apreciate; / Căci niciodată un lacheu nu deține rangul august; / Dar inima mea, conducându-mi mereu spiritul, / Nu zice nimic cititorilor din ceea ce nu-și va fi zis mai întâi sieși. / Gândirea mea, în ziua mare, prin toate se oferă și se expune / Iar versul meu, bun sau rău, caută să spună întotdeauna ceva.” (*fr.*) (n. tr.).]

însă, ea nu poate – așa cum reiese din *Discurs asupra metodei* – să întărească spiritul fără ca în același timp să se ocupe și de imaginație, obosind-o, în cele din urmă, prin această preocupare cu cele mai diferite configurații și probleme particulare. Aici, cercetarea trebuie să piardă în abordarea cazurilor particulare; și pentru fiecare grupă determinată de cazuri, ea trebuie să caute și să ofere câte un argument. Noua analiză a lui Descartes va pregăti un punct terminus acestei îngrădiri: ea conține reguli universale și dezvoltă metode universal-valabile care se aplică fiecărui caz particular, determinându-l în mod aprioric. Un pas decisiv înainte, în aceeași direcție, se făcea pe când matematica înfăptuia trecerea de la geometria analitică a lui Descartes la calculul infinitesimal al lui Leibniz, și la calculul prin metoda fluxiunilor al lui Newton. Deoarece, dintr-o nouă perspectivă se va justifica acum primatul generalului asupra particularului. *Câtul diferențial* pentru o anumită funcție ne prezintă „esența” acestei funcții și întregul curs al curbei aferente acesteia, la modul conceptual cel mai pregnant. Toate particularitățile pe care intuiția le poate descoperi la această curbă sunt încorporate și unite aici într-o singură expresie conceptuală, asemeni unui focar logic. Din formula pe care ne-o dă analiza infinitului, putem citi nemijlocit toate proprietățile curbei și putem deduce toate determinațiile acesteia. Intuiția ca atare nu poate pătrunde *această* modalitate de formare a unității. Dacă ea vrea să-și imagineze un anumit concept geometric, de exemplu, conceptul de elipsă, atunci ei nu-i rămâne nimic altceva decât să străbată și să compare multiplicitatea configurațiilor sale posibile. Din acest demers comparativ, rezultă, în cele din urmă, o anumită „imagine” a elipsei care, însă, este pe departe de a fi ceva unitar și simplu, în mod real. Deoarece, în funcție de simpla „privire”, de *habitus*-ul intuitiv, clasele singulare de elipse rămân strict separate. Există elipse care se apropie de configurația cercului; există altele care, din punct de vedere figurativ-intuitiv, se află în contrast cu aceasta. Însă, *conceptul* geometric, așa cum îl prezintă analiza, explică toate aceste diferențe ca fiind irelevante, ca neapartenând „naturii” elipsei. Deoarece, pentru el, această natură nu este dată în particularitățile multiple și intuitive ale configurației eliptice ci se află într-o *lege formatoare* universală: această lege este cea pe care el ne-o prezintă în formă exactă în ecuația elipsei. Aici, conceptul matematic cuprinde, pentru prima dată, adevărata „unitate în multiplicitate”. Cu aceasta, el nu vrea în nici un caz să nege multiplicitatea ca atare; mai mult, vrea să o înțeleagă și să o întemeieze. Formula funcției în forma ei generală conține doar regula universală după care se determină dependența variabilelor una față de cealaltă; însă,

oricând este posibil ca, pornind de la aceasta, să se ajungă la o configurație specifică care va fi desemnată prin anumite mărimi și prin constantele sale individuale. Fiecare determinație a acestor mărimi – de exemplu, o anumită lungime pe care o dăm axei mari și celei mici a elipsei – conduce la un nou caz singular; însă, toate aceste cazuri „sunt” identice în măsura în care, pentru geometru, *semnifică* același lucru. În multiplicitatea configurațiilor particulare se ascunde același sens geometric, ființa identică și adevărul identic al elipsei și care, prin formula analitică, va fi dezvăluit și desemnat în egală măsură, în esențialitatea lui proprie.

Acea „unitate în multiplicitate” estetică este reprodusă după această „unitate în multiplicitate” matematică, reproducere pretinsă de teoria clasicistă. Vom face o confuzie dacă vom crede că principiul unității în multiplicitate, ca atare, ar fi *împotriva* spiritului clasicismului și că în acest principiu s-ar exprima cel mai clar opoziția cu clasicismul.¹ Deoarece, pentru spiritul clasic, în domeniul artei, nu este vorba despre simpla *negare* a multiplicității, despre anularea acesteia, ci despre configurația sa, despre primatul ei pozitiv și conexiunile pe care le presupune. În *Art Poétique*, Boileau aspiră la o teorie generală a modurilor de creație literară, așa cum geometrul aspiră la o teorie generală a curbelor. Din multiplicitatea de elemente reale, pe care le are la dispoziție, el vrea să prepare „posibilul”, la fel cum matematicianul vrea să cunoască cercul, elipsa, parabola în „posibilitățile” lor, respectiv, în legea constructivă care se află la baza lor. Tragedia și comedia, elegia și eposul, satira și epigrama: toate acestea au legea lor specifică de formare, în afara căreia, nici o creație singulară nu are voie și nu poate să iasă, fără a-și încălca propria-i „natură” și fără să-și piardă pretenția la adevăr artistic. Boileau încearcă să clarifice și să reliefeze aceste legi implicite, întemeiate în esența genurilor poetice, legi pe care exercițiul artistic le-a urmat dintotdeauna în mod inconștient. El vrea să le formuleze explicit, la fel cum analiza matematică mijlocește o formulare a structurii și a conținutului de bază pentru diferitele clase de figuri. Conform acestui lucru, pentru el, genul însuși nu este un *ceva*

¹ Astfel apreciază, de exemplu, Alfred Baeumler în *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923, I, 43. De asemenea, este eronat când Baeumler spune că Crousaz, în al său *Traité du beau* (1715), ar fi primul care ar fi utilizat formularea: *variété réduite à quelque unité*, în contextul estetic. Sensul filosofic al acestei formulări este dezbătut pe larg și întemeiat sistematic de către Leibniz, prin raportare la problemele estetice. Vezi lucrarea lui Leibniz, *Von der Weisheit*, vezi mai sus, p. 122 și urm.

care ar fi creat de către artist, nici un mediu și un instrument de configurare pe care începe să-l manevreze liber. Mai mult, genul ca atare este dat dinainte. Speciile și genurile poetice nu se comportă altfel decât lucrurile naturii; la fel ca și acestea, ele au permanență, stabilitate, configurație specifică și determinare proprie care nu depind de nimic și de care acestea nu se pot detașa. Așadar, nu esteticianul este legiuitorul artei; la fel cum nici matematicianul și nici fizicianul nu sunt legiuitori ai naturii. Nici unul dintre aceștia nu emite ordine sau norme, ci constată doar ceea ce „este”. Pentru geniu, nu există nici o barieră dacă se raportează la această „ființă” a lucrurilor: deoarece, doar astfel, el va fi protejat în ceea ce privește bunul plac și ridicat la singura formă posibilă de libertate artistică. Atât din perspectiva obiectelor artistice, cât și din cea a genurilor artistice, și geniului îi vor fi stabilite anumite limite, pe care nu le va putea trece. Deoarece, fiecare obiect nu poate fi abordat, în nici un caz, în cadrul fiecărui gen, ci forma genului înfăptuiește la modul cel mai pur, prin sine însăși o anumită selecție; ea delimitează cercul material, așa cum îi pretinde o anumită modalitate de abordare, în conformitate cu ea însăși. Astfel, libertatea de mișcare trebuie căutată într-o altă direcție: ea nu se raportează la conținuturi, ci la *expresia* și la redarea acestora. Această expresie este cea în care poate să se anunțe ceea ce se numește în mod obișnuit „originalitate”.¹ Artistul poate și trebuie să-și ateste aici forța sa individuală; dintre toate expresiile diferite ale unuia și aceluiasi obiect, primul îl va deține artistul care îi va întrece pe ceilalți în siguranță și încredere, în claritate și pregnanță, în selecția expresiei. El nu va aspira la un element inovator de dragul acestuia, ci va căuta doar acel element inovator care va fi în conformitate cu pretenția la simplitate, la insuficiență și concizie a expresiei, într-o măsură neatinsă până atunci. O nouă idee – explică încă o dată Boileau – nu este în nici un caz o idee care n-a mai fost gândită de nimeni înainte: „dimpotrivă, o idee a trebuit să interacționeze cu toți până să apară primul care s-o exprime.” Desigur, aici găsim nemijlocit încă o limitare. Deoarece, dacă s-a ajuns o dată la adecvarea totală dintre conținut și formă, dintre obiect și expresie, atunci arta a atins un scop deasupra căruia nu este nici necesar, nici posibil să se ridice. Progresul în artă nu este un *progressus in indefinitum*; mai

¹ Pentru această limitare a originalității la inovația „expresiei”, în estetica clasică, vezi de exemplu, lucrarea lui Gustave Lanson, *Boileau*, Paris, 1892, p. 131 și urm.: „l'artiste a toujours à créer une forme, la plus vraie, la plus expressive, la plus belle enfin qui se puisse.” [„artistul are întotdeauna de creat o formă: cea mai adevărată, cea mai expresivă, cea mai frumoasă cu putință.” (*fr.*) (n. tr.).]

mult, la un anumit nivel de perfecțiune, el se oprește. Fiecare perfecțiune artistică înseamnă, în același timp, un *non plus ultra**, o limită a artei. În *Siècle de Louis XIV*, Voltaire a repetat încă o dată această identitate clasicistă a perfecțiunii conținutului și a sfârșitului în timp a anumitor specii artistice. Și aici este influentă analogia pe care teoria o acceptă între problema artistică și cea a științei, pe care încearcă să o analizeze până în cele mai mici detalii. Condillac a văzut raportul dintre artă și știință, în modalitatea lor comună de a se raporta la *limbaj*. Pentru el, ambele sunt nivele și orientări diferite ale uneia și aceleiași funcții spirituale care se exprimă în crearea și utilizarea *semnelor*. Atât arta cât și știința situează în locul obiectelor *semnul* acestora, iar ele se diferențiază doar în funcție de modul în care folosesc aceste semne.¹ Primatul semnelor științifice asupra celor lingvistice, asupra simplelor cuvinte este recunoscut însă, acestea din urmă dețin un primat prin capacitatea lor de determinare; ele aspiră la expresia perfectă și univocă. Acesta este scopul lor propriu-zis dar, în același timp, le este dată și o limită imanentă. Și teoria științifică poate desemna unul și același obiect prin simboluri diferite. De exemplu, geometrul poate exprima ecuația unei curbe, pe de o parte, în coordonate carteziane, pe de altă parte, în coordonate polare. Însă, *una* dintre aceste expresii va fi, în cele din urmă, cea mai perfectă-relativ deoarece, ea reduce starea de fapt la formula *cea mai simplă*. Aceași „simplitate“ va fi propusă drept ideal de către estetica clasicistă: simplitatea este corolarul frumuseții autentice, la fel cum aceasta este corolarul și criteriul adevărului.

Noi conștientizăm astăzi care au fost insuficiențele acestei teorii; acestea nu sunt cele pur *principiale* de care se leagă mai întâi evoluția istorică ulterioară a esteticii. În balanță, mai greu decât acestea, cântăresc deficiențele de *realizare* care au fost evidente în aplicarea principiilor clasiciste la genurile artistice și la operele artistice individuale. Pe cât de paradoxală poate părea această afirmație, totuși, în *această* privință, se poate spune că una dintre lipsurile esențiale ale teoriei clasiciste nu a constatat în faptul că ea s-a ocupat prea mult de abstracții, ci că nu le-a constatat cu consecvență. Deoarece, în întemeierea și apărarea teoriei, se amestecă peste tot motive ideatice care nu pot fi deduse cu rigurozitate logică din principiile lor generale, ci provin dintr-o dispoziție problematică specifică, din structura spiritual-istorică a secolului al XVII-lea. În mod nedorit, aceste motive intervin în activitatea teoreticienilor de frunte și conduc la detașarea acestora

* Nu mai mult peste / dincolo de (*lat.*) (n. tr.).

¹ Vezi Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* și *La Langue des Calculs*.

de scopul lor pur sistematic. Dovada cea mai clară pentru această stare de fapt o găsim în controversa care, nu arareori, a fost văzută drept nucleul esteticii sistematice. Se pare că, prin *teoria celor trei unități*, această estetică se află în fața confirmării ei concrete, destinul ei filosofic și teoretic fiind strâns legat de această teorie. Totuși, această teorie nu este creația proprie a esteticii clasiciste, ci a fost doar preluată și atașată sistemului ei.¹ Această receptare nu conduce, în nici un punct, la o întemeiere reală, constrângătoare. Când Boileau anunță *teoria celor trei unități*, el vorbește în numele rațiunii și în calitate de legiuitor al ei.

*Mais nous, que la raison à ses règles engage,
Nous voulons qu'avec art l'action se ménage;
Qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli.*²

Dacă raportăm această aplicare la măsurile pur logice, observăm în ea o subsumare distinctă. Deoarece, *idealului* rațiunii pe care încearcă să-l fixeze Boileau, îi va fi subsumat aici un etalon *empiric*. În *acest* punct, estetica clasicistă, de la conceptul său științific de *raison universelle*, cade într-o filosofie a așa-numitului *common sense*. În loc să se bazeze pe adevăr, ea se bazează pe probabilitate; și aceasta din urmă va fi acceptată într-un sens strict, pur faptic. Însă, *o astfel de* valorizare a fapticului este împotriva celor mai profunde principii ale teoriei clasice. Este evident că nici un argument suficient pentru necesitatea necondiționată, nu poate menține unitatea locului și a timpului, dacă ne raportăm la *spectator* pentru care ar fi absurd ca în decurs de câteva ore să vadă în fața sa derulându-se o întâmplare care se întinde pe parcursul mai multor ani sau secole. Deoarece, conform tendinței sale de bază, estetica clasicistă a fost cea care avertizase în permanență în privința mixtiunii a ceea ce este adevărat și valabil „după fapt” și ceea ce doar unui individual *îi apare* ca fiind valabil, în funcție de punctul său de vedere. Ea pretinde de la individ, ca subiect estetic, să uite caracteristicile sale specifice, „idiosincraziile” sale, pentru a lăsa să vorbească doar legea obiectivă, doar necesitatea pură a obiectului. Nu cumva această pretenție va fi lezată iar caracterul „impersonal” al

¹ Pentru evoluția istorică a teoriei celor trei unități, vezi, de exemplu, Lanson, *Histoire de la littérature française*, 22me éd., Paris, 1930, p. 420 și urm.

² Boileau, *Art poétique*, Chant III. [„Totuși noi, cei pe care rațiunea ne constrânse la regulile sale, / Dorim ca acțiunea să fie cu artă îmbinată; / În așa fel încât într-un loc, într-o zi, un singur lucru realizat / Să țină teatrul plin până la sfârșit.” (fr.) (n. tr.)]

rațiunii, așa cum a fost susținut de către teoreticienii clasicismului, va fi anulat? Nu vor fi ridicate condițiile accidentale în care se află spectatorul, la rangul de etalon al *dramei* și la cel de normă a configurației acesteia? Această caracteristică nu este singulară, ci este doar simptomul evident pentru acea deplasare caracteristică a motivelor ideatice pe care o întâlnim la reprezentanții clasicismului riguros. Toți aspiră la simplitatea, corectitudinea și „naturalitatea” expresiei – pentru aceasta însă, ei extrag, fără scrupule și fără îndoieli, măsura naturalului din lumea în care trăiesc; îl întemeiază pe ceea ce le oferă direct mediul înconjurător, obișnuința și tradiția. Aici, forța de abstractizare pe care și-o împropriază fondatorii teoriei clasice, începe brusc să nu funcționeze. În locul reflecției critice apare o credulitate naivă, o glorificare a ceea ce cultura intelectuală și artistică a secolului al XVII-lea conținea în existența sa pur empirică. Această vrajă a presat pe atât de puternic gânditorul individual, pe cât de puțin el o va cunoaște și pătrunde ca atare. Boileau nu stabilește doar identitatea dintre „natură” și „rațiune”; în același timp, el așează natura pe același plan cu o anumită stare de „comportament manierat”. După el, această stare poate fi atinsă doar prin cultivarea tuturor formelor, create și desăvârșite de viața socială. Astfel, acum, la fel cum se întâmpla înainte cu rațiunea și natura, gospodăria și capitala vor fi ridicate la rangul de modele și prototipuri estetice. „Studiați curtea și cunoașteți orașul; și unul și altul sunt întotdeauna modele fertile.” Cu aceasta, în mod negativ, naturii i se atribuie maniera, adevărului, conveniența. Dintre toate, teatrul, văzut în calitate de formă și inflorescență a celei mai nobile societăți, nu poate și nu trebuie să iasă în afara acestui cadru. Nicăieri, imperativul rațiunii nu are o așa de mare valoare ca și aici; însă, nici nu trebuie apărat cu o asemenea fobie, în momentul în care poetul nu vrea să acționeze conform scopului esențial al teatrului. De aceea, Boileau situează aici exactitatea regulii pe care trebuie să o urmeze poezia dramatică, pe aceleași poziții cu rigurozitatea și concizia ei, folosindu-le aproape sinonimic:

*Dan un roman frivole aisément tout s'excuse;
C'est assez qu'en courant la fiction amuse;
Trop de rigueur alors seroit hors de saison:
Mais la scène demande une exacte raison
L'étroite bienséance y veut être gardée.¹*

¹ *Art poétique*, Chant III. [„Cu ușurință, totul se scuză într-un roman frivol; / Ajunge ca acțiunea să amuze; / Nepotrivit ar fi excesul de rigoare: / Dar scena cere rațiune precisă / Strâmta decență insistă să se impună.” (*fr.*) (n. tr.).]

Cu această identitate, teoria clasicismului a transformat idealurile sale estetice în idealuri sociologice. „S-au dezbătut – spune Goethe, în remarcile la traducerea sa a scrierii *Nepotul lui Rameau* – atât diferitele specii de creații literare cât și diferitele societăți, în care se impun și un anumit comportament... Francezul nu se teme să vorbească despre *convenances*, când e vorba despre aprecierea produselor spiritului; un cuvânt care, desigur, poate avea valoare doar dacă este încadrat manierelor elegante ale societății.”¹

În chiar acest punct începe stadiul următor de evoluție ideatică care, în cele din urmă, conduce la depășirea definitivă a teoriilor clasicismului. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, încă nu se poate contesta primatul acestor teorii. Voltaire este prea critic ca să nu observe clar deficiențele acestora. Pe de altă parte însă, el are o prea mare admirație pentru *Siècle de Louis XIV* al cărui prim istoric este, pentru a se sustrage cerințelor sale riguroase cu privire la domeniul gustului. În anumite dispoziții de moment sceptico-pesimiste, el face critica culturii timpului său și încearcă, în povestirea *L'Ingénu*, să pună în fața acestei culturi deteriorate, oglinda naturii, naturalețea gândirii și simplitatea moravurilor. Însă, deja modalitatea în care el își prezintă eroii, arată distinct cât de mult rămâne el îndatorat acestui ideal al naturii al secolului său: deoarece, orice asperitate și brutalitate rămân departe de copilul pur al naturii pe care el vrea să-l reprezinte aici. Acest copil al naturii nu dă dovadă doar de o mare finețe a conștiinței, ci știe să vorbească și limba galanteriei. Astfel, pentru esteticianul Voltaire, adevăratul gust rafinat este întemeiat pe instinctul social al oamenilor, formarea lui fiind posibilă doar în cadrul vieții sociale – cum aflăm din *Essai sur le goût*. Înainte de intrarea în scenă a lui Rousseau, în cultura franceză a secolului al XVIII-lea, cercurile nu erau clar delimitate. Se admira și se iubea natura cu un mare entuziasm; însă, în imaginea ei creată, de *belle nature*, erau incluse toate caracteristicile convenției. În Franța, Diderot este primul gânditor care se încumetă să dezrădăcineze această convenție, scrierile sale degajând un nou patos revoluționar. Însă, în acțiunea lui directă, în calitate de critic și scriitor, în special în calitate de poet dramaturg, el nu îndrăznește să desprindă cătușele. Cel care a făcut pasul decisiv și a tras ultimele consecințe în această direcție, a fost Lessing, în a sa *Hamburgischen Dramaturgie*. El descrie mixtiunea funestă care avusese loc în drama franceză și în teoria acestei drame, între cerințele „rațiunii” pur estetice și cerințele convenționale, limitate din punct de vedere temporal. El realizează această separare la modul cel mai riguros: din cercul

¹ Goethe, ed. Weimar, vol. 45, p. 174.

imperativelor estetice ale clasicismului, el înlătură tot ceea ce nu se originează în adevăr și natură, ci doar în esența aparentă cu care se fălea epoca. Această esență aparentă nu poate produce nici o structură reală artistică și nici un caracter autentic dramatic. Doar bagheta magică a geniului artistic, și nu regulile convenționale ale unci școli estetice, poate ajunge la o astfel de creație: „când *Pompe* și *Étiquette* fac din oameni mașini atunci, din aceste mașini, opera poetului trebuie să facă din nou oameni.“

Desigur, activitatea lui Lessing este pregătită, până în cele mai mici detalii, de estetica secolului al XVIII-lea. Deoarece, tocmai schimbarea etaloanelor sociale și estetice, făcută de teoria clasicismului, trebuia să conducă de la sine la o modalitate de relație istorică destinală între acestea două. În momentul în care acea critică, care devenea tot mai aspră, nu mai făcea față, când lipsurile și chestionabilitatea sa ieșeau la iveală, trebuia să se destindă și, în cele din urmă, să se dizolve. În același timp, din această disoluție, estetica secolului al XVIII-lea crease o altă experiență importantă. Deoarece, prinsă în mijlocul unui eveniment concret istoric care o privea doar pe ea, va stabili clar raportul dintre artă și „spiritul timpurilor“. Așa cum s-a arătat, poetica lui Boileau era influențată puternic și determinată de spiritul propriei sale epoci; însă, acest fapt, nu-și putea găsi recunoașterea în teorie, ca atare. În funcție de intenția și de tendința lor sistematică, regulile pe care le expune Boileau sunt concepute ca fiind universale și atemporale. După el, doar iraționalitatea, și nu rațiunea, are o „istorie“; rațiunea este și rămâne ceea ce a fost, de la început și până la sfârșitul timpurilor. În același timp, prin concluziile pe care le-a tras estetica clasicistă, aceste premise vor deveni fragile. Prin apariția noilor idei științifice și filosofice, prin apariția noilor pretenții politice și sociale, *se trăiește*, totodată, și transformarea etaloanelor estetice. Noua epocă pretinde tot mai energic și mai conștient o nouă artă. Diderot opune patosului și glorificării eroilor dramei clasice franceze, o nouă conștiință socială și estetică. Pornind de aici, el pretinde un nou gen poetic, pronunțându-se pentru dreptul a ceea ce se numește *tragédie domestique*. Critica estetică a secolului al XVIII-lea era pregătită să accepte, să recunoască și să interpreteze teoretic astfel de experiențe. În *Réflexions critiques sur la Poésie et la Peinture*, Dubos călca deja pe acest drum. El este unul dintre primii gânditori care a demonstrat interes pentru evoluția artelor și căruia îi plăcea să adumece cauzele acestei evoluții. Printre aceste cauze el nu le numără doar pe cele spirituale, ci și pe cele pur naturale, climatice și geografice. Pe lângă *causes morales*, el acordă spațiu și acțiunii așa-numitelor *causes physiques*.

Astfel, în cadrul esteticii pure, el anticipase intuiția fundamentală care, ulterior, va fi valorizată în sociologia și în teoria politică ale lui Montesquieu. Nu orice sol și nu orice climă pot să producă aceeași artă: *non omnis fert omnia tellus*.¹ Prin această convingere, s-a renunțat la stabilitatea schemei clasiciste. Se pretinde o teorie care se mulează pe multiplicitatea și invariabilitatea fenomenelor estetice: se aspiră la pătrunderea, de la simpla *formulă*, la cunoașterea *forme*ii propriu-zise a elementului artistic care, așa cum se arată tot mai clar, nu poate fi „citită” pe baza simplei *ființe* a operei de artă ci care pretinde de la teorie, să fie situată în centrul *procesului* de configurare artistică, încercând să-l transpună în idee.

3 Problema gustului și cotitura spre subiectivism

Transformarea radicală internă prin care, în cadrul esteticii, va fi depășită teoria clasicistă, corespunde, din punct de vedere metodic, cotiturii care, în gândirea științei naturii, s-a înfăptuit prin trecerea de la Descartes la Newton. Atât aici, cât și acolo, pe căi diferite și prin mijloace conceptuale diferite, se va urmări același scop: eliberarea de puterea necondiționată a deducției, crearea de spațiu, nu *în detrimentul* ei, ci *alături* de ea, faptelor pure, fenomenelor și experimentelor directe. În această privință, nu trebuie să se renunțe în nici un caz la abordarea și întemeierea principială. Însă, se încearcă configurarea principiilor conform fenomenelor; în loc de determinarea fenomenelor, subordonarea acestora unor principii apriori valabile și fixate. De aceea, drumul explicației și al deducției se intersectează tot mai mult cu cel al *descrierii* pure.² Această descriere nu mai începe cu *operele* de artă, ci vrea să caracterizeze și să asigure mai întâi modalitatea de *concepere* estetică. Întrebarea nu mai vizează în special genurile artistice, ci modul de comportament artistic: impresia pe care opera de artă o face asupra celui care o contemplă și părerea pe care el încearcă să o fixeze asupra lui și a altora. Și această orientare a esteticii pornește de la „natură”, considerând-o modelul la care trebuie să aspire artistul și pe care trebuie să-l urmeze. Însă, în conceptul

¹ Dubos, *Réflexions critique sur la Poésie et la Peinture*, secț. XIX; vezi vol. II, secț. XII și urm. [„nu întregul pământ le poartă pe toate” (*lat.*) (n. tr.).]

² Vezi mai sus, p. 62 și urm.

de natură s-a realizat acum o schimbare caracteristică de semnificație. Astfel, acea *natura rerum**, spre care se orientează obiectivismul estetic, nu mai constituie steaua călăuzitoare, ci în locul ei a survenit natura *omului*: acea natură de la care pornește în același timp psihologia și gnoseologia și în care caută soluția problemelor lor, soluție pe care le-a promis-o metafizica dar nu le-a dat-o niciodată. Astfel trebuie să se confirme problema în domeniul esteticii, deoarece, după esența sa, elementul estetic este un fenomen pur *uman*. De aceea, aici, fiecare încercare de „transcendență“ este din start sortită eșecului, neputând exista nici o soluție logică sau metafizică, ci doar una strict antropologică. Acum, psihologia și estetica se intersectează pentru o bună bucată de timp. Trecerea de la problematica psihologică la cea transcendentală, prin care Kant dizolvă în cele din urmă această relație, nu a fost în nici un alt domeniu atât de greu de realizat și nu s-a confruntat nicăieri cu dificultăți sistematice atât de mari, ca în domeniul esteticii.

Desigur că modul de abordare psihologic, în măsura în care lasă frumosul să parvină din natura umană, întemeindu-l pe aceasta, nu vrea în nici un caz să pronunțe un relativism nelimitat, nu vrea să ridice *subiectul singular* la rangul de judecător al operelor de artă. Mai degrabă, vede în fust o modalitate de *simț comun*, posibilitatea unui *sensus communis*, constituind punctul în care începe problema propriu-zisă. Dacă forma de până acum a *normării* estetice va fi respinsă, atunci, cu aceasta, nu se va renunța la fiecare regulă, esteticul nu va fi abandonat accidentalului și bunului plac. Evitarea acestora, descoperirea unei *legități* specifice conștiinței estetice, constituie și aici scopul esteticii ca știință. Diderot a formulat expresiv această tendință, plasând-o la începutul lucrării sale, *Essai sur la peinture*. Dacă gustul ar fi exclusiv o problemă a capriciului, atunci de unde ar proveni toate acele delicii care se ivesc în adâncul sufletului nostru atât de spontan și de impetuos; acele emoții care răscolesc întregul nostru eu, care extind ființa noastră sau o presează și care determină în ochii noștri lacrimi de bucurie sau de durere. Astfel de fenomene, pe care fiecare le găsește în sine, nu pot fi interpretate prin teorii conceptuale și nu pot fi zdruncinate prin argumente sceptice. „*Apage Sophista* – exclamă Diderot – tu ne persuaderas jamais à mon cœur qu'il a tort de frémir, à mes entrailles qu'elles ont tort de s'émouvoir.“¹

* Natura lucrurilor (*lat.*) (n. tr.).

¹ Diderot, *Essai sur la peinture*, Cap. VII, *Œuvres* (Assézat), X, 517 și urm. „*Apage Sophista*, niciodată nu-mi vei putea convinge inima că n-are dreptate să tresară sau sufletul că este nejustificat să fie impresionat.“ (*fr.*) (n. tr.).

În această nouă direcție de abordare, pretenția la *intemeiere* rațională a judecății de gust va fi fie îngăduită, fie va lăsa să scape în totalitate. Cu aceasta însă, pretenția la *generalitate* nu este anulată. Doar determinarea mai atentă a acestei generalități și modul în care ea poate fi valorizată se pune acum sub semnul întrebării. Deducția pură și simplul raționament se dovedesc a fi aici neputincioase: corectitudinea gustului nu se poate demonstra la fel ca și o consecință logică sau matematică. Mai mult, trebuie puse acum în joc alte forțe; ca să spunem așa, trebuie să riscăm o altă *miză* psihologică. În cadrul teoriei clasiciste, această convingere făcuse deja carieră. Lucrarea *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (1687) a lui Bouhours este separată de *Art poétique* a lui Boileau doar de un interval de mai mult de un secol și vrea chiar să o completeze pe aceasta, nerăsturnând însă premisele sale de bază. Cum aflăm deja din titlu, și aici se va încerca elaborarea unei „teorii estetice a gândirii“, ce apare ca un aspect colateral la *Art poétique* din Port Royal. Însă, forma gândirii și a judecății estetice va fi mai clar distinsă decât înainte, de acea formă a simplei ordini „discursive“. În aceasta din urmă, scopul suprem pe care și-l propune ideea este scopul exactității și univocității. Fiecare concept ce va fi utilizat trebuie definit riguros, determinat în toate caracteristicile sale – prin aceasta, prin definiția sensurilor constatate, prin întreg șirul pașilor de gândire, trebuie susținut. Tot ce este nesigur, neclar și echivoc înseamnă moartea conceptului logico-matematic care-și obține sensul și valoarea prin exactitatea sa și, pe cât de perfect este, pe atât de mult reușește să realizeze în sine acest ideal. Dimpotrivă, în estetică, o altă normă se impune. Fără dificultate, se adeverește aici un întreg șir de fenomene singulare care sunt la vedere și accesibile oricărui experiment natural, fiind departe de orice exactitate încât aceasta devine anulată și negată. O idee estetică își primește valoarea și farmecul nu prin exactitatea și distincția ei, ci prin abundența conexiunilor pe care le conține în sine. Acest farmec nu se va pierde dacă nu se va reuși să se cuprindă cu vederea această abundență și să se dividă analitic în elementele sale constitutive. Prin multiplele și opusele impulsuri pe care o astfel de idee le poartă în sine, prin modul în care ea se reflectă în diferite culori, prin elementul superficial și suspendat în ea, semnificația sa estetică nu va fi în nici un caz diminuată; mai mult, ea se va constitui prin toate aceste trăsături, în multe cazuri. Așa cum Pascal separă *esprit fin* de *esprit géométrique* și cum le așează într-o antiteză strictă, tot așa Bouhours opune acel spirit al „corectitudinii“, pe care Boileau l-a făcut principiu al artei, spiritului de finețe și subtilitate, spiritului *délicatesse*. Ceea ce aici se va

numi *délicatesse* este similar unui nou organ care nu vizează, ca gândirea matematică, consolidarea, stabilizarea și fixarea conceptelor, ci invers, se exteriorizează în ușurința și mobilitatea gândirii, în surprinderea celor mai fine nuanțe și a trecerilor grăbite. Aceste treceri și nuanțări sunt cele care dau mai întâi ideii o culoare specific estetică. Pe cât de bizar poate apărea aceasta la o primă privire, se poate spune că pe lângă idealul estetic de corectitudine și exactitate, mai există încă un ideal, total opus, idealul de *inexactitate*. Clasicismul desemnase și respinsese orice inexactitate ca fiind falsă în sine. Însă, „rațiunea“ *estetică* nu se raportează, așa cum accentuează Bouhours, la această limită a „clarului și distinctului“. Ea nu numai că are în sine un anumit grad de nedeterminare, ci pretinde de la el aceasta, deoarece fantezia estetică se dezvoltă doar în preajma nedeterminatului, a ceea ce nu este gândit ca terminat. Aici nu este vorba despre simplul *conținut* al ideii și despre adevărul ei obiectiv, ci despre *procesul* gândirii, despre finețea, ușurința și rapiditatea cu care el se desăvârșește. Elementul decisiv aici nu este rezultatul, ci maniera în care acesta va fi atins, „rezultantul“ însuși. Din punct de vedere estetic, o idee este cu atât mai valoroasă, cu cât acest „rezultat“, această configurare neașteptată, acest „salt“, devine mai evident în ea. Dacă logica pretinde continuitate, estetica pretinde spontaneitate; dacă toate acele premise ale unui concept sunt prezentate și toți acei membri intermediari care conduc la acesta, atunci, tot așa și pentru artă, nemijlociul devine un izvor de unde aceasta va produce configurații tot mai noi. Acea „linearitate“ strictă a gândirii, pe care se sprijină estetica clasică și pe care o fixează drept normă, nu este suficientă aici: deoarece, linia dreaptă este cea mai scurtă distanță dintre două puncte în sens geometric, și nu estetic. În această ordine de idei, estetica lui Bouhours, care se întemeiază pe principiul *délicatesse*, va învăța arta ce înseamnă *drumul cotit*, susținându-l în valoarea și eficiența sa. O idee valoroasă din punct de vedere *estetic* (*pensée délicate, pensée ingénieuse*) este utilizată în permanență de această artă și doar pe baza ei își atinge scopul: scopul de a lua prin surprindere spiritul și de a-i da un nou impuls. Genurile singulare ale artei poetice, ca de exemplu *epigrama*, sunt condiționate de acest scop. Prin *adevărul* său, o epigramă nu va fi în nici un caz justificată din punct de vedere estetic; deoarece, astfel, ea ar putea rămâne doar o simplă teză care lipsește vieții și mișcării artistice. Această viață și această mișcare o vor putea surprinde nu atât prin forța adevărului, cât prin cea a falsității. „Les pensées à force d’être vraies sont quelquefois triviales“*: acest pericol al trivialității

* „Raționamentele, vroid să fie adevărate, devin uneori triviale.“ (*fr.*) (n. tr.).

estetice poate fi eliminat doar prin modul de introducere și de „îmbrăcare“ a ideii, printr-o oarecare cotitură surprinzătoare în *expresia* acesteia. De aceea, importanța revine acum tot mai mult expresiei ideii, și nu conținutului ei. Prin prisma acestui context, nu este întâmplător și nici paradoxal faptul că Bouhours pretinde, pentru tot ceea ce are valoare artistică, nu doar adevăr, ci și o contribuție a falsului și că, din acest motiv, el apără drepturile a ceea ce se cheamă *équivoque* deoarece în ea falsul și adevărul se amestecă, formând o unitate.¹ Doar prin expresia „falsului“ îi reușește celui care vorbește în mod variat limba clasicismului să desfășoare cătușele conceptului clasicist de adevăr și de realitate și să se ridice liber în regiunea „*aparenței* estetice“. Elementul estetic, ca atare, nu ia ființă în lumina pură și mată a gândirii; el se află în contrast cu aceasta, pretinzând separarea corectă între lumini și umbre. Ambele sunt la fel de importante: deoarece, arta nu vrea să fie, pe lângă lumea naturii, o a doua realitate, în egală măsură obiectivă, ci vrea să o construiască pe aceasta în *imagini*. De aceea, idealul pur logic al „*adecvației*“, al *adequatio rei et intellectus**, nu este realizabil pentru ea, în același sens în care este realizabil pentru știință. Estetica clasicistă se sprijinise pe acest ideal; astfel, ea a fost condusă să pună accentul decisiv de valoare pe „ceea ce este natural“ și pe „ceea ce este corect“. Prezentarea este cu atât mai perfectă cu cât arta reușește redarea obiectului însuși și oglindirea lui, fără tulburări și refractări, în natura subiectului. Însă, această normă începe acum să se deplaseze. Accentul nu mai cade atât pe apropierea de obiect, cât mai mult, pe distanța față de el; nu pe ceea ce echivalează arta cu natura, ci pe maniera specifică a mijloacelor *lor* de expresie și de prezentare. Din punct de vedere *logic*, vom recunoaște în mod expresiv că aceste mijloace sunt inadecvate, mediate și au un caracter metaforic. Însă, în privința estimării valorii *lor* nu se va schimba nimic. Deoarece, imaginea pe care o proiectează arta nu va fi lipsită de adevăr prin faptul că nu se apropie și nu coincide cu obiectul, ci ea are adevărul ei propriu, imanent și întemeiat în el însuși: „le figuré n'est pas faux, la métaphore a sa vérité aussi bien que la fiction.“²

Noul motiv, pe care-l anunță scrierea lui Bouhours, ajunge însă la dezvoltarea sa deplină, pentru prima dată, la Dubos. Ceea ce rămăsese la nivelul

¹ Vezi H. v. Stein, *Die Entstehung der neuen Ästhetik*, p. 87 și urm.

* Adecvarea lucrului cu intelectul (*lat.*) (n. tr.).

² Bouhours, *Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*, p. 12; vezi Baumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, I, 36 și urm. [„sensul figurat nu e fals, iar în metaforă este adevăr la fel ca și în ficțiune.“ (*fr.*) (n. tr.).]

acelei simple *aperçu*, va fi transformat într-o idee fundamentală sistematică în *Réflexions critiques sur la Poésie et la Peinture* a lui Dubos. Fenomenele pe care le descoperise Bouhours la periferia esteticului sunt plasate acum în centrul teoriei estetice. Acum nu mai este vorba despre acceptarea imaginației și sentimentului *alături* de forțele intelectului, ci de a le dovedi și a le afirma drept forțe fundamentale propriu-zise. Dacă, din acest motiv, opera lui Dubos a fost numită „prima estetică a sentimentalismului”¹, această denumire poate fi acceptată doar cu o rezervă istorică: deoarece, anumite trăsături „sentimentale”, așa cum vor apărea ele ulterior în epoca „sensibilității”, nu sunt la el încăieri prezente. Ceea ce el desemnează drept „sentiment” (*sentiment*), nu înseamnă o adâncire a eului în sine însuși și o cotitură „subiectivă”, în *acest* sens. Mai mult, el nu mai pornește exclusiv de la analiza operei de artă, ci surprinde, înainte de toate, *efectul* pe care aceasta îl are, încercând să determine, pe baza acestuia, esența artei. În această divizare a impresiei estetice, eul și obiectul sunt puse față în față în calitate de factori necesari și în egală măsură îndreptățiți. Natura acestui raport cauzal și aportul pe care îl au momentele singulare, „subiectul” și „obiectul”, la aceasta, nu pot fi stabilite anticipat, prin reflecții pur abstracte, ci înțelegerea lor poate proveni doar din experiență. De aceea, la Dubos, pentru prima dată, *autoexaminarea* devine principiul propriu-zis al esteticii și, vizavi de toate celelalte metode logice, singura origine a oricărei cunoașteri sigure. Esența esteticului nu poate fi cunoscută pe baza simplelor concepte; teoreticianul, în acest domeniu, pentru a împărtăși și altora convingerile sale, nu poate face nimic altceva decât să apeleze la propria lui experiență interioară. Impresia directă de care trebuie să se lege fiecare configurație conceptuală estetică nu poate fi înlocuită de nici o deducție și nu are voie să fie dată la o parte de aceasta. „Je ne saurois espérer d’être approuvé – spune Dubos la începutul operei sale – si je ne parviens point à faire reconnoître au lecteur dans mon livre ce qui se passe en lui-même, en un mot les mouvements les plus intimes de son cœur. On n’hésite guères à rejeter comme un miroir infidèle le miroir où l’on ne se reconnoît pas.”² Astfel, estetica, având codul ei în mână, nu se mai opune artistului, nici nu

¹ Vezi Baeumler, *op. cit.*, p. 53.

² Dubos, *Réflexions critiques sur la Poésie et la Peinture*, P.I, secți. I. [„N-aș putea spera să mi se dea dreptate dacă nu aș reuși deloc să-l fac pe cititor să găsească în cartea mea ceea ce se petrece în interiorul său, mai exact să-și regăsească ecuațiile cele mai intime ale sufletului. De obicei, oglinda infidelă în care nu ne recunoaștem, o respingem fără regrete.” (*fr.*) (n. tr.).]

dorește să fixeze celui care abordează arta, norme universal valabile. Ea vrea doar să fie oglinda în care aceștia doi se admiră și în care își pot recunoaște experiențele și trăirile cele mai profunde. Orice formare a judecății estetice nu poate consta, în cele din urmă, în nimic altceva decât în faptul că aceste trăiri, aceste impresii originare se pot *vedea* tot mai clar și că se învață a se distinge între adausurile accidentale ale reflecției. Toate teoriile și reflecțiile asupra conceptelor estetice, care nu servesc acestui scop, trebuie repudiate; tot ceea ce nu conține naturalețea pură a impresiei și ne face să avem încredere în ea, îi lipsește scopul esențial pe care estetica trebuie să și-l propună. În sens propriu-zis, gustul nu poate fi nici învățat, nici configurat prin considerații teoretice; și tot atât de puțin, percepția sensibilă este capabilă și are nevoie de o astfel de învățătură. „Impulsurile inimii provin din aceasta într-o mișcare ce premerge orice meditație. Inima noastră este creată și configurată pentru aceste impulsuri. De aceea, activitatea sa premerge oricăror raționamente (*raisonnements*), tot așa cum în percepția simțurilor, activitatea ochiului și a urechii o ia înaintea acestora. Tot așa de rar putem găsi oameni care să nu fie născuți cu acest sentiment, precum găsim orbi din naștere; însă, acelor care nu-l au, li se poate da tot atât de puțin, precum putem oferi orbilor vederea... Se plânge la o tragedie, fără ca înainte să se fi discutat dacă subiectul expus de poet are în sine forța de a emoționa și dacă este imitat adecvat. Sentimentul ne învață să decidem să facem o cercetare, înainte să ne fi gândit... Dacă meritul esențial ale unei poezii sau al unei picturi ar consta în faptul că ar fi conform regulilor stabilite anterior, atunci cea mai bună cale de a judeca perfecțiunea sa ar fi calea discuției și a analizei. Însă, cel mai mare merit al unei poezii sau al unei picturi constă în a ne place; toți oamenii știu, cu ajutorul senzației interne, fără a cunoaște regulile, dacă operele de artă ating acest scop.”¹

„Gustul” nu va mai fi alăturat și încadrat aici proceselor logice conclusive, ci așezat pe poziții egale, în nemijlocirea sa, cu actele pure ale percepției, văzului, auzului, gustului și mirosului, cu aceasta, fiind trasată calea pe care Hume o va urma până la capăt. Filosofia lui Hume introduce și se ocupă mai puțin de problemele estetice decât de cele teoretice și psihologice, de cele etice și religioase. Cu toate acestea, și în cadrul acestui cerc problematic, ea deține o poziție importantă și, din punct de vedere *metodic*, rămâne și aici, în totalitate, o realizare originală. Deoarece, pentru Hume, frontul de luptă de până acum s-a dislocat. Conducătorii spirituali ai „esteticii sentimentului” doreau să apere tot mai energic specificitatea și unicitatea sentimentului și să

¹ *Ibidem*, II, sect. XXIII.

susțină nemijlocirea acestuia: niciodată nu s-a putut merge atât de departe încât ei să atace *raisonnement*-ul ca atare; să se îndoiască de „rațiune“, de funcția ei fundamentală propriu-zisă. Pentru ei, războiul se dădea doar pentru o *separare* a puterilor, nu pentru o atenuare și o contestare a rațiunii înseși. În calitate de forță a gândirii logice, de forță a consecinței cauzale pe care se bazează toată cunoașterea noastră despre realitate, rațiunea rămâne inatacabilă. Însă, tocmai în această direcție, Hume face încă un pas decisiv. El se încumetă să deplaseze câmpul de bătaie pe terenul adversarului; el vrea să arate că tocmai punctul în care raționalismul își văzuse până acum mândria și puterea sa, constituie de fapt cel mai slab punct al poziției sale. Acum, sentimentul nu mai trebuie să se justifice în fața scaunului judecătoresc al rațiunii, ci rațiunea va fi citată acum în fața forumului senzației, al „impresiei“ pure și chestionată în legătură cu dreptul pretențiilor ei. Sentința va fi următoarea: toată puterea pe care rațiunea pură și-o alocase, a fost o putere nelegitimă și contra naturii. Rațiunea nu își pierde doar poziția ei de suverană, ci trebuie să renunțe, în propriul ei domeniu, în domeniul cunoașterii, la rolul său de conducător, punându-se la dispoziția imaginației. Cu aceasta, rolurile în disputa pe marginea bazelor esteticii, s-au schimbat în totalitate. În timp ce, înaintea, imaginația mai trebuia încă să ducă lupte în vederea recunoașterii și îndreptăririi sale, acum ea este considerată ca fiind forța fundamentală propriu-zisă a sufletului, stăpâna căreia toate celelalte forțe trebuie să i se subordoneze. Consecințele care decurg de aici pentru construcția esteticii, pentru o „filosofie a frumosului“, au fost trase în mod expresiv în escul lui Hume, *Of the Standard of Taste**. Chiar și estetica scepticismului trebuie să fie abandonată dacă, prin acest abandon, înțelegem renunțarea la normele universal valabile și necesare pentru toate timpurile și pentru toți subiecții gânditori. Nicăieri, pretenția la o astfel de normă a adevărului și a necesității nu este atât de facil de combătut ca în domeniul estetic: deoarece, experiența cotidiană ne învață că nu există o scală fixă de valori estetice și că ea nu a existat niciodată. De la o epocă la alta, de la un individ la altul, etalonul pe care-l stabilim pentru aprecierea frumosului se schimbă. Încercarea ca din acest flux de opinii să extragem una singură, dorind să o facem model și să o înzestrăm cu ștampila adevărului a și necesității, este zadarnică. Însă, când noi trebuie să recunoaștem această variabilitate și relativitate a judecății de gust atunci, pe de altă parte, pentru estetică, această recunoaștere nu ascunde aceleași

* Vezi Hume, *Four Disertations: The Natural History of Religion; of the Passion; of Tragedy; of the Standard of Taste* (1757) (n. tr.).

pericole care existau în cazul logicii și al științelor pur raționale. Deoarece, acestea din urmă nu doreau și nu puteau să renunțe la un etalon obiectiv, ce se află în natura lucrurilor. Ele pretindeau că pot cunoaște obiectul însuși, în purul său „în sine“ și că pot descrie determinația esenței *sale*: ele și-au cules roadele și și-au văzut scopul atins, atunci când scepticismul le-a imputat limitele care sunt puse definitiv unei astfel de încercări. În domeniul științelor raționale, scepticismul este, de aceea, întotdeauna un principiu pur negativ, dizolvant. Însă, lucrurile se schimbă îndată ce pătrundem în sfera sentimentului și în cea a *judecărilor pure de valoare*. Deoarece, fiecare judecată de valoare, înțeleasă în mod corect, nu vrea să aibă în vedere „faptul însuși“ și natura absolută a acestuia, ci ea exprimă doar o anumită *relație* care există între obiecte și noi înșine, în calitate de subiecți sensibili și gânditori. Această relație poate fi „adevărată“ în fiecare caz particular, fără a fi, însă, întotdeauna aceeași. Fiindcă, natura și adevărul unei relații nu depind niciodată doar de *unul* dintre membri, ci provin din maniera în care aceștia se determină reciproc. De aceea, luarea în considerare a subiectului care dorește și valorizează nu este nimic din ceea ce ar fi exterior pentru conținutul și sensul judecății de valoare; ci, prin aceasta, conținutul poate fi determinat și sensul constituit. Dacă acest lucru a fost o dată înțeles, atunci va rezulta un primat propriu-zis al judecății pure estetice asupra judecății logice. Primatul nu este dat de faptul că una *realizează* mai mult decât alta, ci de faptul că una *pretinde* mai puțin. În măsura în care judecata estetică se opune fiecărei generalizări nepermise și nu se pronunță asupra obiectelor ca atare, ci doar asupra raportului nostru cu obiectele, ea poate ajunge la acea adecvare la care știința despre obiectiv, în zadar aspiră. Subiectul individual nu-și poate aroga dreptul de a fi judecător al lucrurilor; însă, el este singurul judecător posibil al propriilor sale stări. Judecata estetică, considerată în mod corect, vrea să se pronunțe doar în legătură cu aceste stări. Astfel, ea poate ajunge mult mai departe tocmai pentru faptul că ea aspiră la puțin. Intellectul poate greși deoarece măsura sa nu se află în el însuși ci în natura lucrurilor, la care el se raportează și cu care vrea să „se întâlnească“ într-un mod oarecare. Însă, sentimentul nu se expune la astfel de erori; deoarece, conținutul și măsura sa nu se află în exterior, ci în sine. „All sentiment is right, because sentiment has a reference to nothing beyond itself, and is always real, wherever a man is conscious of it. But all determinations of the understanding are not right; because they have a reference to something beyond themselves, to wit real matter of fact, and are not always conformable

to that standard.“* Dintre o mie de judecăți diferite asupra unei stări de fapt pur obiective, există doar una singură care este corectă și adevărată; singura dificultate constă doar în identificarea acesteia. Dimpotrivă, o mie de sentimente și de aprecieri diferite asupra aceluiași obiect pot fi toate corespunzătoare. Deoarece, nici un sentiment nu va înțelege și desemna ceva obiectual, ci întotdeauna va exprima doar o relație (*conformity or relation*) între obiect și organele de simț și capacitățile spiritului nostru. De aceea, noi putem să judecăm frumusețea în sens „obiectiv“ tocmai pe motiv că ea este ceva pur subiectiv, că nu este un lucru, ci doar o stare în noi înșine. „Beauty is no quality in things themselves: it exists merely in the mind which contemplates them, and each mind perceives a different beauty.“¹

Prin toate acestea, se pare că ultimul rest de valabilitate universală este radiat din judecata estetică; dar, atunci când Hume, atât aici, cât și în domeniul pur logic, renunță la orice fapt de a fi universal valabil, din punct de vedere teoretic, el nu vrea, în nici un caz, să respingă orice fapt de a fi universal valabil, din punct de vedere practic. Cu toate acestea, din punct de vedere pur conceptual, trebuie să se constate că sentimentul estetic și aprecierea valorii estetice, deoarece ambele spun ceva doar despre natura subiectului, au valoare doar pentru înșăși această natură și doar în cadrul sferei sale. Însă, dacă aici nu poate fi vorba despre identitate reală, despre identitate în sensul logic al cuvântului, atunci există totuși o constantă empirică, iar aceasta nu permite ca diferențele inevitabile ale sentimentului și ale judecății de gust să iasă în afara oricărui etalon. Un astfel de etalon nu ne este dat apriori prin „esența“ frumosului, însă ne este dat pur obiectual, prin natura omului. Aceasta are grijă ca opozițiile să nu ia proporții indeterminabile, ci ca ele să se oprească în cadrul acelor limite stabilite prin umanitatea înșăși, nu ca un concept universal logic sau ca un ideal etico-estetic, ci ca un gen biologic. Dacă fiecare individ se abate de la alții, atunci această deviere coincide în același timp cu a altora; înșăși variația are extensiunea și legea sa determinată.

* „Toate sentimentele sunt corecte; pentru că sentimentul nu are nici o altă referință în afară de sine însuși; și este real întotdeauna când cineva îl conștientizează. Însă, nu toate determinațiile intelectului sunt corecte; deoarece, ele au o referință la ceva ce se află în afară lor, la lucrurile și stările reale de fapt, care nu întotdeauna sunt în conformitate cu acel standard.“ (*engl.*) (n. tr.).

¹ Hume, *Of the Standard of Taste; Essays Moral, Political and Litterary*, ed. Green și Grose, Londra, 1898, p. 268. [„Frumusețea nu este o calitate intrinsecă a lucrurilor: ea există mai mult în mintea celui care le contemplă iar fiecare minte concepe o altă frumusețe.“ (*engl.*) (n. tr.).]

De aici rezultă acea coincidență *relativă* a judecăților estetice pe care o putem constata peste tot ca fenomen pur real. Pe cât de puțin se pot impune aici norme absolute, pe atât de clar ni se arată, pe de altă parte, o regularitate empirică și, în aceeași măsură, o secționare empirică. Văzută pur abstract, diferența rămâne posibilă; însă, *in concreto*, ea devine absurdă. Cine dorește să-i plaseze la un anumit nivel pe Ogilby și Milton, pe Bunyan și Addison, raportându-se la geniul lor și la maniera lor de a scrie, acela nu va putea fi combătut pe motive pur raționale. Însă, judecata sa nu va fi mai puțin extravagantă dacă ar dori să compare un iaz cu un ocean sau un mușuroi de cârțițe cu Pic von Teneriffa.¹ De aceea, identitatea la care ridică pretenție gustul, în calitate de *sensus communis*, nu se poate nici deduce, nici demonstra. Însă, ea se prezintă în faptă și obține prin aceasta un fundament mai bun și mai puternic decât i-a putut oferi cândva simpla speculație. Se arată deja că, din punct de vedere pur empiric, identitatea reală a judecății se produce mai repede și mai sigur în domeniul gustului decât în cel al cunoașterii raționale, pur filosofice. În ceea ce privește sistemele filosofice, trebuie să existe ceva comun pentru fiecare dintre acestea, doar pentru propriul său timp; strălucirea sa dispare repede, fiind obscurizată printr-o nouă constelație. Dimpotrivă, marile opere clasice de artă au rezistat mult mai bine probei timpului. Chiar dacă ele sunt strict legate de epoca lor și sunt inteligibile doar pe baza condițiilor speciale spirituale ale acelei epoci, totuși, se arată că această condiționalitate a acțiunii lor influente nu are limite. Mai mult, ele stabilesc conexiuni între secole, devenind cea mai sigură dovadă pentru faptul că, dacă gândirea omenirii s-a schimbat, sentimentul și capacitatea estetică de a fi impresionat rămân de fapt aceleași. Adevărul aparent obiectiv, care trebuia să fie conținut în oprele gânditorilor antici, este pentru noi, acolo; însă, vraja pe care o resimțim din creația literară antică nu s-a spulberat iar forța cu care a acționat asupra noastră, în calitate de subiecte sensibile, nu s-a diminuat deloc. „Aristotle and Plato, and Epicurus, and Descartes may successively yield to each other: but Terence and Virgil maintain an universal, undisputed empire over the minds of men. The abstract philosophy of Cicero has lost its credit: the vehemence of his oratory is still the object of our admiration.”²

¹ *Ibidem*, p. 269.

² *Ibidem*, p. 280. [„Aristotel și Platon, Epicur și Descartes ar fi putut să strige succesiv unul la celălalt: dar, Terence și Virgil mențin un imperiu universal, nedisputat deasupra minților oamenilor. Filosofia abstractă a lui Cicero și-a pierdut credibilitatea: vehemența oratoriei sale mai este încă obiectul admirației noastre.” (*engl.*) (n. tr.).]

Cu aceasta, s-a constatat doar un *minimum* de „universalitate valabilă“ estetică, în privința căreia, nici gânditorii empirici ai secolului al XVIII-lea nu au putut să se liniștească în totalitate. Dacă ei recunosc în experiență izvorul judecății estetice, atunci ei fac totuși încercarea de a așeza experiența pe un fundament solid și de a-i fixa un anumit sens „obiectiv“. Însă, prin aceasta, problema va suferi o mutație; deoarece, nu se va mai avea în vedere exclusiv abordarea fenomenelor estetice ca atare și descrierea lor pură, ci *cauzele* acestor fenomene; se va încerca demonstrarea a ceea ce se numește *fundamentum in re** al fenomenelor. Unde altundeva ar putea fi căutat acest fundament decât în a ancora frumusețea într-o *conformitate cu scopul* și în a arăta că ea nu este altceva decât expresia învăluită a unei astfel de conformități? Diderot este cel care, în teoria sa estetică, revalorizează acest motiv. Pentru el, gustul este obiectiv și subiectiv deopotrivă. Este subiectiv deoarece nu are altă bază în afară de sentimentul individual; obiectiv, pentru că acest sentiment este doar rezultatul și ecoul a sute de experiențe individuale. În prezentualitatea sa pură, el nu este ceva ce mai poate fi definit sau înțeles, un *je ne sais quoi*; însă, din acest „incognoscibil“ se poate obține o cunoaștere *mediată*, dacă raportăm acest prezent la trecutul său. În fiecare judecată de gust se sintetizează o înfinitate de experiențe anterioare. Ea nu se explică atât printr-o reflecție speculativă, cât printr-un simplu „instinct“: deoarece, un „instinct“ pentru frumos nu ar fi nimic altceva decât o *qualitas occulta***, a cărei acceptare în psihologie este la fel de inefficientă și care trebuie să fie la fel de evitată și exclusă precum a fost și în teoria naturii. Noi scăpăm de ambele pericole dacă găsim o explicație pur empirică a acestui așa-zis „instinct“ — dacă îl cunoaștem ca fiind ceva mediat și devenit, și nu ceva permanent și originar. Din momentul în care ne-am deschis pentru prima dată ochii la lumină, am preluat în noi nenumărate impresii, fiecare fiind însoțită de un anumit sentiment sau judecată de valoare, de o aprobare sau dezaprobare. Pe măsură ce aceste experiențe se acumulează în memoria noastră, intersectându-se și comprimându-se într-o nouă expresie de ansamblu, rezultă de aici ceea ce noi numim sentiment pentru frumos. Firește, acest sentiment este „irațional“, în sensul că, în pura *trăire* a frumosului, amintirea experiențelor anterioare dispare și că *actualitatea* acestor trăiri nu ne poate da în același timp o cunoaștere a constituirii lor, a originii lor genetice.¹

* Fundamentul în lucruri (*lat.*) (n. tr.).

** Calitate ascunsă (*lat.*) (n. tr.).

¹ Vezi scrisorile lui Diderot către Sophie Volland, din 2 septembrie 1762 și din 4 octombrie 1767 în Diderot, *Scrisori către Sophie Volland*, ed. cit., pp. 265–270, 371–379; pentru estetica lui Diderot, vezi noua prezentare a lui Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme, Étude sur l'Esthétique et les Esthéticiens du XVIII^e siècle*, Paris, 1925, p. 355 și urm.

Pentru Diderot însă, dacă această origine nu este un fenomen direct vizibil, atunci ea este un postulat pe care îl deduce din premisele generale ale empirismului. „Quest-ce donc que le goût? Une facilité acquise par des expériences réitérées, à saisir le vrai ou le bon, avec la circonstance qui le rend beau et d'en être promptement et vivement touché.”¹ În năzuința sa de a da o explicație pur empirică frumosului, Diderot se află din nou în pericolul de a-și pierde *specificitatea* lăsând-o să se transforme în ceva care atinge *perfecțiunea* fizică sau morală, în ceva obiectiv, în conformitate cu scopul. „Michelangelo dă Bisericii Sf. Petru din Roma cea mai frumoasă formă pe care el o poate realiza. Emoționat de frumusețea acestei forme, geometrul La Hire face după ea o schiță și observă că această schiță reprezintă curba celei mai mari rezistențe posibile. De ce Michelangelo făcuse această curbă când el putea să mai aleagă dintre atâtea altele? Cauza: experiența cotidiană. Ea arată atât dulgherului cât și sublimului Euler, unghiul de care au nevoie pentru a proteja un zid, amenințat cu prăbușirea, cu o bârnă de sprijin. Ea l-a învățat să dea aripilor unei mori de vânt acea înclinație care este cea mai favorabilă pentru mișcarea sa rotativă. În calculul ei subtil, ea lasă să pătrundă elemente pe care nici un geometru al academiei nu le-ar putea găsi mai bine.”² În această explicație empirico-practică, frumosul nu amenință în originea sa doar *expérience journalière*, ci va fi constatat în cele din urmă în această sferă a experienței, așa cum și Diderot a văzut frumusețea corpului uman în faptul că el este astfel configurat încât îndeplinește excelent funcțiile sale vitale. „Le bel homme est celui que la nature a formé pour remplir le plus aisément qu'il est possible les deux grandes fonctions: la conservation de l'individu, qui s'étend à beaucoup de choses, et la propagation de l'espèce qui s'étend à une.”³ Se observă că pericolul pe care vroia să-l depășească empirismul n-a fost realmente înfrânt și că obstacolul de care se lovea estetica raționalistă, n-a fost evitat. Acolo unde el vrea nu numai să descrie frumusețea ci și să o întemeieze, acolo el poate face aceasta doar prin faptul că se sprijină de „adevăr”

¹ Diderot, *Essai sur la peinture*, cap. VII, *Œuvres* (Assézat), X, 519. [„Ce este deci, gustul? O îndemânare obținută prin experiențe reiterate de a cuprinde adevărul sau binele: împreună cu circumstanța care-l face frumos și de a fi zguduit imediat cu tărie, de adevăr și bine.” (fr.) (n. tr.)]

² *Ibidem*, X, 519.

³ Pentru mai multe detalii despre „utilitarismul” estetic al lui Diderot, vezi Folkierski, *op. cit.*, 383 și urm. [„Omul frumos este acela pe care natura l-a format în așa fel încât să-i fie cel mai ușor a îndeplini cele două mari funcții: conservarea individului ce se extinde asupra mai multor lucruri și propagarea speciei în care e vizată una singură.” (fr.) (n. tr.)]

și o vede ca o formă învăluită a acestuia. Acum, doar norma adevărului s-a deplasat: deoarece, conținutul ei nu va mai fi întemeiat în teze apriorice, în principii generale și necesare, ci în experiențe practice, în util și cotidian. Sensul și valoarea proprie a frumosului nu va fi dată de nici una dintre aceste două modalități explicative. Etalonul care este folosit în ambele cazuri, aparține unui alt nivel decât celui în care se află *fenomenul* pur al frumuseții. Așa cum în estetica clasicistă „rațiunea” deține primatul, în estetica empirică, îl deține „intelectul”. Imaginația va fi recunoscută în teorie ca o facultate independentă, ca o forță particulară a sufletului, încercându-se să se demonstreze că este o facultate centrală, o origine psihologică chiar și pentru fiecare facultate pur teoretică. Pe de altă parte însă, acum amenință din nou pericolul nivelării: deoarece, în măsura în care ea pătrunde, în acest fel, în sfera teoretică, pentru a o supune, acest fapt conduce la înfrângerea ei. Reală autonomie a frumosului și autarhia imaginației pot fi obținute doar pe o altă cale. Impulsul ideatic necesar pentru atingerea acestui scop, i-a fost refuzat atât raționalismului estetic, cât și empirismului estetic. El putea porni doar de la un gânditor care nu năzuia nici să dividă frumosul teoretic, stabilindu-i reguli, nici să-l descrie din punct de vedere psihologic și să-l explice genetic, ci care trăia în *intuirea* lui pură, lăsându-se stăpânit și copleșit de acesta. Un astfel de gânditor este în secolul al XVIII-lea, mai întâi, Shaftesbury. De aceea, teoria sa a fost chemată să întemeieze prima *filosofie* completă și independentă a frumosului.

4 Estetica intuiției și problema geniului

Estetica engleză a secolului al XVIII-lea nu a mers nici pe urmele clasicismului francez, nici pe cele ale lui Hume. Desigur, *influența* ambelor șiruri ideatice, în problematica și evoluția lor, este incontestabilă. Nu doar literatura engleză a secolului al XVIII-lea, ci și teoria estetică ia în considerare marele model pe care îl propusese tragedia clasică franceză, fiind influențată în multe detalii de acesta. În ceea ce privește mișcarea ideologică empiristă, era atât de greu să i te sustragi, astfel încât motivele ei esențiale au fost preluate deja în primele *începuturi* ale problemei estetice. Deoarece, această problemă va fi văzută din puncte de vedere psihologice și abordată conform acestora. Însă, în cadrul psihologiei, se pare că în Anglia secolului al XVIII-lea, în raport cu adevărata metodă de abordare „conform naturii”, nu mai putea să existe o

temporizare. Prin Locke, Berkeley și Hume, victoria empirismului a fost decisă definitiv; începând de atunci, nu a mai fost vorba de a le discuta principiile, ci doar de a da tocmai acestor principii cea mai mare extindere și aplicare asupra unor domenii tot mai noi și asupra unor fenomene complexe ale vieții sufletești.

Dacă estetica engleză a reușit totuși să se sustragă acestei fascinații a empirismului, ea datorează aceasta circumstanței că a acceptat tot mai mult o teorie filosofică neconfigurată sub constrângerea gândirii empiriste și, pornind de la aceasta, a putut crea. Conducătorii esteticii engleze din secolul al XVIII-lea se întorc la Shaftesbury, simțindu-se elevii acestuia. Însă, Shaftesbury însuși nu și-a format imaginea despre lume după anumite modele pe care le-ar fi putut prelua direct din propria sa epocă. El a fost discipolul lui Locke, însă a împrumutat de la el doar anumite *conținuturi*, în timp ce *forma* spiritului său și a teoriei sale îi aparțin în totalitate. Prin ea, el nu se simte înrudit cu filosofia contemporană lui, ci caută, pentru ea, alte modele spirituale și alte prototipuri istorice. Pentru a constata distanța la care se află Shaftesbury față de propria sa epocă, este suficient să răsfoim jurnalul său filosofic. În acest jurnal nu găsim nici un ecou al problemelor ce au mișcat această epocă, al deciziilor conceptuale și practice în fața cărora ea se afla. El iese în afara tuturor acestor probleme stringente ale propriului său timp. În locul acestora, el caută contactul direct cu Renașterea și cu lumea conceptuală antică. Cu aceasta din urmă, cu Platon și Aristotel, cu Plotin, Seneca, Marcus Aurelius, cu Epictet, Shaftesbury, în acest jurnal, se află nemijlocit în dialog. Nimic nu-i repugnă mai mult decât faptul de a lăsa filosofia să se constituie într-un sistem de concepte logice sau într-o structură de teorii științifice. El dorește să reînnoiască și să încorporeze în ea idealul său original, idealul de *știință pură a înțelepciunii*. Pe acest drum și nu pe cel al speculației abstracte sau al experiențelor empirice, s-a apropiat el pentru prima dată de problemele esteticii. Pentru el, acestea erau probleme individuale de viață, cu mult înainte de a fi devenit probleme pur teoretice. Shaftesbury nu vede estetica exclusiv prin prisma *operei de artă*, ci are nevoie de ea pentru a putea primi din partea ei un răspuns la întrebarea despre adevărata configurație a vieții, despre legea sub care se află construcția cosmosului, atât cel intern cât și cel spiritual-personal. Filosofia, înțeleasă ca pură știință a înțelepciunii, rămâne în sine nedesăvârșită dacă nu se încheie printr-o teorie a frumosului în care să-și realizeze plinătatea sa concretă. Adevărul nu poate să existe fără frumusețe și nici frumusețea fără adevăr. Teza centrală a filosofiei și esteticii lui Shaftesbury, *all*

beauty is truth, văzută din această perspectivă, apare în adevărata ei lumină. După *textul exact*, această teză nu se distinge prin nimic de acea pretenție la obiectivitate, reprezentată de estetica clasicistă franceză: și pare că nu ar fi nimic altceva decât o traducere a tezei lui Boileau, *rien n'est pas beau que le vrai*. Și totuși, acest ecou este doar aparent; deoarece, prin aceleași cuvinte se exprimă o cu totul altă idee. Când Shaftesbury identifică frumusețea cu adevărul, el nu ia adevărul în sensul unei chintesențe de cunoștințe teoretice, de teze și judecăți care se bazează pe reguli logice fixe, pe principii și pe concepte. Pentru el, „adevărul“ este mai mult structura de sens internă a universului: o structură care nu poate fi cunoașcută prin simple concepte, nici inductiv, prin acumularea experiențelor individuale, ci doar trăită nemijlocit și înțeleasă intuitiv. Această formă de trăire și de înțelegere interioară ne va fi dată prin fenomenul frumosului. În el, bariera dintre lumea „internă“ și cea „externă“ se suspendă; în el se arată că aceeași lege se aplică amândurora și se exprimă în manieră proprie. „Măsurile interioare“ (*interior numbers*) pe care le regăsim în fiecare apariție a frumosului, ne dezvăluie misterul naturii și al lumii psihice deopotrivă. Deoarece, chiar și aceasta este doar în aparență o lume „externă“, un ceva care se află obiectual la îndemână, un ceva care are drept caracteristică doar faptul că se acționează asupra lui. Adevărul cel mai profund al ei constă, mai mult, în faptul că în ea trăiește un principiu al *acțiunii* înseși și că toate creațiile ei conțin și iradiază acest principiu în măsură diferită și cu forță diferită. Această modalitate de „reflecție“ care ne arată interiorul și exteriorul într-o legătură insolvabilă este cea pe care o simțim în intuirea frumosului. Orice frumusețe este întemeiată pe adevăr și se explică prin adevăr; pe de altă parte însă, sensul deplin și concret al adevărului nu ni se poate revela decât în frumusețe. Astfel, Shaftesbury deplasează cerința fundamentală stoică, *ὁμολογουμένῳ ζῆτι Φύσει ζῆν** din etică în estetică. Cea mai pură legătură dintre sine și lume este realizată de către om prin mediul frumosului. În acest mediu el nu numai că înțelege ci și află că toate ordinele și regulile, unitatea și legitatea, se bazează pe una și aceeași formă primordială; că unul și același întreg se manifestă nemijlocit atât în el însuși cât și în alte esențe individuale. Adevărul cosmosului își va găsi expresie în fenomenul frumuseții; el nu rămâne mult timp închis în sine, ci își obține expresia și cuvântul – acel cuvânt prin care își revelează pentru prima dată sensul, *λόμος*-ul** propriu-zis.

* Ființă / viețuitor în conformitate cu natura (*gr.*) (n. tr.).

** Rostire, justificare rațională, rațiune, definiție, facultate rațională, proporție (*gr.*) (n. tr.).

În comparație cu configurația pe care o are estetica în sistemul clasicist și în teoriile empiriste, prin concepția lui Shaftesbury, aceasta va fi situată pe un alt fundament. Ne aflăm aici într-un autentic punct de cotitură al evoluției sale; într-un punct în care spiritele și problemele trebuiau să se despartă. Totuși, această separare nu va fi făcută la modul cel mai riguros, nici nu va fi constatată după ce a fost înfăptuită. La succesorii lui Shaftesbury, la Hutcheson, la Ferguson, la Home, motivele originare ale acestuia nu au fost păstrate în deplina lor puritate; ele s-au amestecat cu idei de o altă proveniență, acomodându-se inconștient cu acestea. Însă, a existat *un* motiv care și-a păstrat forța chiar și în această atenuare și în acest eclectism. Prin teoria lui Shaftesbury, centrul și focarul sistematic al problematicei estetice s-a dislocat. Întrebarea esteticii clasice viza în primul rând *opera de artă* pe care o vedea asemeni unei opere a naturii, dorind să o cunoască prin mijloace analoage. Ea căuta o definiție a operei de artă ce se dorea a fi comparabilă cu o definiție logică, respectiv să determine particularul prin genul său, prin *genus proximum** și *differentia specifica***. Teoria despre constanța genurilor și despre regulile obiective care îi stau la bază s-a născut din aspirația spre o *asemenea* determinare. Estetica empiristă se diferențiază de acest mod de abordare nu doar după metoda sa ci și după obiectul său. Ea nu se raportează la *operele* de artă, la ordonarea, clasificarea și subsumarea lor. Mai mult, ea vizează *subiectul* artistic care simte plăcerea, a cărui stare vrea să o cunoască și să o descrie cu mijloacele sale. Punctul central nu este aici configurația, simpla formă a operei ca atare, ci totalitatea proceselor psihice în care are loc trăirea operei de artă. Aceste procese trebuie analizate până în cele mai mici detalii și până la ultimele lor elemente primordiale. Dimpotrivă, la Shaftesbury, problemele de acest fel nu se află în centrul intereselor sale filosofice. El nu pornește nici de la ordonarea și clasificarea operelor de artă, nici de la explicarea proceselor sufletești care au loc în cel care contemplă; el nu vizează nici formarea logic-conceptuală, nici descrierea psihologică. Pentru el, frumosul înseamnă o revelație de altă natură: ea provine din alte temeuri și vizează un cu totul alt scop. În intuiția frumosului, pentru oameni, are loc cotitura de la lumea creată la lumea creatoare; de la univers ca ansamblu al realului-obiectiv, la forțele active care l-au creat și care îl susțin din interior. *Această* intuiție nu se poate obține nici de la simpla analiză a operei de artă, nici de la aprofundarea aceluși proces care are loc în momentul în care subiectul sensibil se

* Gen proxim (*lat.*) (n. tr.).

** Diferență specifică (*lat.*) (n. tr.).

bucură de opera de artă. Cu toate acestea, după Shaftesbury, noi ne aflăm la periferia, la cercul exterior al frumosului și nu în centrul său. Acest centru nu poate fi căutat în bucurie și în receptare, ci doar în configurație și creație. Toate recepțiile rămân insuficiente și neputincioase în măsura în care nu ne conduc la spontaneitate, singura origine a frumosului. Dacă ni s-a revelat această origine, atunci, cu aceasta, singura sinteză posibilă adevărată nu s-a înfăptuit doar între subiect și obiect, între eu și lume, ci și între om și Dumnezeu. Deoarece, și opoziția dintre om și Dumnezeu se anulează în momentul în care nu ne vom gândi la primul doar sub aspectul existenței lui „creaturală”, ci și sub aspectul forței creatoare, imprimată originar în el, cu alte cuvinte nu sub aspectul său de creat, ci sub cel de creator. Adevărata *asemănare* nu se dezvăluie acolo unde omul persistă încă în cercul creatului, al realului-empiric, încercând să-și circumscrie ordinea în care se află. Ea rezultă doar în acea prefigurare internă ce stă la baza fiecărei opere de artă autentice. Aici, pentru prima dată, omului i se relevă adevărata sa natură prometeică: el devine „al doilea creator sub Jupiter”.¹ Drumul către înțelegerea esenței divine străbate necesar această mediere. Artistului, care în permanență naște din sine o lume în miniatură, conferindu-i determinare obiectuală, îi va fi inteligibil universul în calitate de creație a acelorași forțe pe care el le conștientizează în sine. Pentru el, fiecare ființă individuală este doar un semn și o hieroglifă a divinității: el citește „sufletul artistului în Apoll-ul său”.²

Pe lângă raționament și experiență, apare acum o a treia forță care le cuprinde, conform lui Shaftesbury, pe toate celelalte și care ne deschide accesul la adevărata profunzime a esteticului. Nu gândirea „discursivă”, lentă, de la un concept la altul, nici examinarea atentă a fenomenelor singulare nu pot pătrunde în această profunzime. Ea este accesibilă doar unui „intelect intuitiv” care nu merge de la parte la întreg, ci de la întreg la parte. Shaftesbury a preluat acest model filosofic, ideea și idealul unui astfel de intelect intuitiv, al unui *intellectus archetypus**, din teoria lui Plotin despre „frumosul inteligibil”. Însă, el utilizează această idee într-un nou sens și îi dă o tendință pe care aceasta nu o avea nici la Platon, nici la Plotin. Prin acest sens, el vrea să anuleze cel mai mare reproș pe care Platon l-a adus artei, discreditând-o din punct de vedere filosofic. Artă nu este în nici un caz *μίμησις* (*mimesis*)** în

¹ Vezi mai sus, p. 91 și urm.

² În acest sens, vezi prezentarea ideilor de bază ale lui Shaftesbury, în *Philosophischen Briefen* a lui Schiller; *Werke* (Cottasche Säkular-Ausgabe), XI, 118.

* Intelect arhctipal (*lat.*) (n. tr.).

** Mimare, imitație (*gr.*) (n. tr.).

sensul că ea persistă asupra aspectului exterior al lucrurilor, asupra fenomenului, încercând să-l imite pe cât de fidel posibil. Forma ei de „imitație“ aparține unei alte sfere și unei alte dimensiuni; deoarece, ea nu imită simplul produs, ci actul de producere, nu devenitul, ci pura devenire. Faptul că ea se transpune nemijlocit în această devenire pură, constituie, după Shaftesbury, adevărata esență și taină a *geniului*. Cu aceasta, pentru prima dată, problema geniului devine o problemă de bază a esteticii. La această problemă nu poate conduce nici analiza logică, nici experimentul empiric; doar o „estetică a intuiției“ i-ar putea da un conținut și o semnificație deplină. Și aici trebuie să ne ferim să „citim“ evoluția conceptelor și a ideilor doar pe baza *istoriei cuvântului*. Shaftesbury nu a creat cuvântul „geniu“. El îl folosește în calitate de termen cunoscut și de multă vreme utilizat în estetică într-un mod familiar. Însă, el este primul gânditor care nu numai că utilizează acest termen, ci și îl eliberează de indeterminarea și echivocitatea în care se aflase până atunci, conferindu-i un sens pregnant, specific filosofic. În estetica clasicistă, în conceptul de „geniu“ se va afirma, înainte de toate, înrudirea cu cel de *ingenium*, acesta din urmă fiind identificat cu „rațiunea“, ca forță fundamentală determinativă a spiritualului. Geniul este suprema sublimare a rațiunii, esența tuturor facultăților și capacităților sale: „le génie est la raison sublime.“¹ Formarea continuă a teoriei care se desăvârșește la Bouhours și care conduce la o nouă orientare a esteticii, la estetica *délicatesse*, depășește această unilateralitate. Ea nu mai vede în geniu ascensiunea și progresul liniar al cunoscutului *bon sens*, ci pretinde de la el o altă realizare și mai complicată. Forța lui nu va consta doar în înțelegerea adevărului simplu al lucrurilor, exprimând cât mai simplu și mai pregnant posibil, ci, mai mult, în capacitatea sa de a identifica subtil raporturi ascunse. Ideea „genială“ (*pensée ingénieuse*) este cea care părăsește linia obișnuinței și a cotidianului și conduce la o nouă înțelegere surprinzătoare a lucrurilor, dându-i o expresie „improprie“, prin elemente metaforice și figurative.² Cu aceasta însă, geniul este prins în cercul spiritualului pur. Ceea ce are acum importanță este finețea, precizia, rapiditatea și măiestria spiritului, care își găsesc expresia sintetizatoare în conceptul de *délicatesse*. Shaftesbury se îndepărtează de ambele concepții: deoarece el coboară, pe deplin conștient, conceptul de geniu din cercul senzației și al aprecierii, din cercul *justesse*, *sentiment*, *délicatesse*, dorind să-l mențină în sfera forțelor productive, configurative și creatoare. Prin aceasta,

¹ Vezi mai sus, p. 267.

² Vezi mai sus, p. 283 și urm.

Shaftesbury a creat pentru evoluția ulterioară a problemei geniului, un centru filosofic fix – i-a dat o anumită orientare care de acum înainte va fi constatată clar și sigur în cadrul dezbaterilor popular-filosofice și popular-psihologice de către adevăratul fondator al esteticii *sistematice*. Pornind de aici, un drum direct conduce la problemele fundamentale ale istoriei germane a spiritului din secolul al XVIII-lea: la *Hamburgischer Dramaturgie* a lui Lessing și la *Critica facultății de judecare* a lui Kant.¹

¹ În cercetarea detaliată pe care Alfr. Baeumler a făcut-o despre preistoria *Criticii facultății de judecare*, acest moment a fost aproape în totalitate trecut cu vederea; teoria lui Shaftesbury rămâne complet în secundar, nefiind niciodată cunoscută la justa ei valoare. Însă, cu aceasta, pentru Baeumler, perspectivele istorice și accentele sistematice de valoare trebuie să sufere o mutație. Baeumler nu numai că susține în general teza conform căreia estetica germană a secolului al XVIII-lea este orientată mai mult spre Franța decât spre Anglia, ci și caută să argumenteze această teză și pentru mișcarea ideatică ce survine în conceptul de geniu la Kant și Lessing. „Cu mult înainte ca influența engleză să se facă simțită în Germania – accentuează el – conceptul de geniu era popular în cadrul școlii wolfliene.” Dacă a existat totuși o influență din exterior, atunci aceasta a venit din partea Franței și nu a Angliei. Lucrarea *De l'esprit* (1759) a lui Helvétius era una dintre cele mai frecvent citite și citate opere din a doua jumătate a secolului. În aceasta se găsea definiția: „spiritul este capacitatea de producere creatoare a ideilor noastre” și teza: „geniul presupune întotdeauna inventivitate” (*op.cit.*, p. 162). Însă, dacă această influență istorică ar fi pornit într-adevăr de la cartea lui Helvétius, atunci acest fapt ar fi trebuit desemnat în sens sistematic, drept miracol. Deoarece, dacă nu ne rezumăm doar la textul simplu al explicației lui Helvétius asupra conceptului de geniu, ci avem în vedere sensul întregii sale opere, atunci se arată că teoria despre „spirit” a lui Helvétius se află în contrast cu ideile fundamentale și cu premisele logice și spiritual-istorice ale mișcării geniului. Opera lui Helvétius este în totalitate orientată senzualist; ea ridică teza senzualistă până la afirmația că accepția unor anumite forțe spirituale „superioare”, care ies în afara cadrului senzației, s-ar baza pe o simplă iluzie, pe o autoamăgire a intelectului. Toate aceste așa-zise forțe vor fi înlăturate în mod radical, vor fi reduse la simpla senzație, ca element originar al sufletescului. Nici un autor din secolul al XVIII-lea nu a mers atât de departe, în această *nivelare* senzualistă, ce anulează orice spontaneitate a ideii și orice independență a voinței, precum Helvétius; și tocmai acesta este punctul în care, în Franța și în cercul prietenilor săi apropiați, începe contrazicerea operei sale. Pe atât de înțelegibil ar fi faptul că această operă a influențat mișcarea germană a geniului și ar fi determinat-o mai puternic decât modelele engleze. Deoarece, această mișcare se putea dezvolta și își putea crea spațiu propriilor sale idei fundamentale doar prin faptul că ea a rupt contactul cu toate ideile teoretice pe care se baza opera lui Helvétius.

Însă, teoria lui Shaftesbury despre spontaneitatea creației artistice nu putea să devină eficientă, așa cum s-a întâmplat de altfel, dacă tocmai în acest punct nu-și menținea evoluția pur teoretică a ideilor care se desăvârșește în ea, completarea și fundamentarea ei permanentă printr-o altă mișcare spirituală. Acolo unde este abordată problema geniului în literatura engleză a secolului al XVIII-lea, unde se va încerca determinarea raportului dintre geniu și „regulă” – acolo ideea abstractă se reîntoarce imediat în concret. Două nume: Shakespeare și Milton revin mereu, determinând în egală măsură axul în jurul căruia se mișcă fiecare dezbateră teoretică a problematicii „geniului”. Pornind de la aceste două mari exemple, se va încerca înțelegerea celei mai profunde esențe a genialității; în aceștia era realizat tot ceea ce teoria descriesese ca simplă posibilitate. Această luare în considerare a lui Shakespeare și Milton și această orientare spirituală apar cel mai bine în *Gedanken über die Originalwerke* a lui Young. Pornind de la tragediile shakespeareiene și de la fascinația *Paradisului pierdut*, Young își formează convingerea că creația geniului poetic nu se poate desemna prin etaloanele obișnuite, intelectuale, prin cele ale intelectului calculator, cu atât mai puțin nu poate fi epuizată. Geniul este tot atât de îndepărtat de acest intelect, precum vrăjitorul de cu constructor. În aceste cuvinte ale lui Young este sintetizată, la modul pregnant și caracteristic, întreaga sa teorie. El are sentimentul puternic și profund pentru acea magie ce se află în fiecare mare operă de artă – acest sentiment fiind cel pe care teoria sa încearcă să-l „îmbrace” și să-l transforme în cunoaștere conceptuală. Această magie a creației literare nu necesită nici intermediere conceptuală, nici nu suportă o astfel de intermediere; deoarece, tocmai în nemijlocirea sa constă forța ei. Shakespeare nu avea o cultură, nu era un

Desigur, Helvétius explică geniul prin „talentul de a inventa” (*invention*); însă, el accentuează în permanență că, în oameni, nu există un talent original și spontan de invenție, ci că tot ceea ce noi numim invenție, constă într-o simplă *combinare*, în alegerea și în legarea elementelor date. O astfel de legătură produce *aparența* elementului nou deoarece, tot ceea ce ia ființa în acest fel, nu este altceva decât o mascare, o metamorfoză a ceea ce este dat în senzație (vezi mai sus, p. 38 și urm.). Observăm: aceasta este cea mai puternică opoziție și replica exactă la acele idei pe care le susține „mișcarea germană a geniului” și la acele pretenții pe care ea vrea să le valorizeze. De la Helvétius, nimic nu conduce la ideea „autonomiei frumosului”; însă, în teoria lui Shaftesbury despre „entuziasm”, despre „plăcerea dezinteresată”, despre geniul din oameni, înrudit cu „geniul lumii” și crescut din acesta, se află primii germeni ai noii concepții fundamentale care și-a găsit desfășurarea și întemeierea sistematică la Lessing, Herder și Kant.

erudit, însă două cărți se aflau în permanență în preajma lui, în care el citea ca nimeni altul: cartea naturii și cartea omului.¹ În dramaturgia engleză a secolului al XVIII-lea, se părea că forța primordială din care provin tragediile lui Shakespeare era de mult stinsă și suflarea vie pe care a dat-o dramei, părea că e moartă: însă, teoria mai încearcă să implore marile umbre să-i dea din nou viață, deoarece este convinsă că adevărata natură a frumosului poate fi obținută doar prin cufundarea în „operele originale” și nu învățată de la imitatori și epigoni. Doar acestor opere le este proprie adevărata forță magică; ele nu vorbesc doar intelectului și gustului nostru, ci pot să dezlanțuie furtuna pasiunilor în sufletul nostru, cât și să o conjure și să o liniștească.

Prelucrarea, argumentarea, dezbaterea și clarificarea metodică a ideilor fundamentale estetice pe care Shaftesbury le-a făcut în stilul său rapsodic și imnic, ni le-a prezentat, primul, Hutcheson în a sa *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1726). Doar prin mijlocirea acestei opere, ideile lui Shaftesbury au intrat în cultura generală erudită a timpului; însă, în acest mediu, nu și-au păstrat pe deplin sensul lor inițial și semnificația lor originară. La Hutcheson, limitele dintre „receptivitate” și „spontaneitate”, dintre „senzație” și „intuiție”, pe care Shaftesbury le trasase atât de clar, încep din nou să se șteargă. Deja *expresia* pe care el o alege pentru a desemna natura frumosului este, în acest sens, caracteristică. El nu cunoaște o mai bună comparație pentru acca nemijlocire, în care noi cuprindem frumosul, decât comparația cu percepția sensibilă. Există un *simț* al frumosului, propriu, indefinibil sau ireductibil la fel cum simțul specific al ochiului, pentru percepție, este culoarea și pentru ureche, sunetul. Cui nu are acest simț, nu i se poate media sau demonstra, tot așa cum existența culorilor și a sunetelor nu poate fi demonstrată decât prin conștientizarea lor reală.² Faptul că Hutcheson leagă sentimentul pentru frumos, pentru armonie și regularitate de un simț *intern*, diferit de simțurile exterioare și independent față de acestea, nu poate să se schimbe în fața nivelării și ștergerii pe care o experimentează ideile lui Shaftesbury. „Geniul” poate fi acum desemnat prin darul de *receptivitate* și așezat pe aceleași poziții cu „gustul fin”. Pe de altă parte, deoarece Hutcheson se sprijină pe premisele de bază ale lui Shaftesbury, prin teoria sa despre „al șaselea simț”, el se află în fața unei dileme dificile din punct de vedere metodic.

¹ Young, *Gedanken über die Originalwerke* (ed. germ., Leipzig, 1760); mai multe detalii despre teoria lui Young, vezi H. v. Stein, *op. cit.*, p. 136 și urm.

² Vezi Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, secț. 12 și urm.

În *Entstehung der neueren Ästhetik*, Heinrich von Stein spunea despre teoria lui Hutcheson că suferă din cauza contradicției unui, ca să spunem așa, „simț aprioric“ deoarece, în aceasta, frumosul ar fi întemeiat pe senzație, în timp ce, pe de altă parte, fiecare consecință empirică va fi respinsă, sprijinindu-se doar pe valabilitatea universală a acestei senzații. Însă, obiecția ce se va ridica aici revine mai mult *expresiei* pe care Hutcheson a dat-o conceptelor sale, decât conținutului acestor concepte. Această expresie este insuficientă și contradictorie în sine dacă el încearcă să transpună o intuiție care provine din estetica intuiționistă a lui Shaftesbury, în limbajul empirismului. Pentru conceptul de intuiție estetică al lui Shaftesbury, este caracteristic tocmai faptul că el nu recunoaște alternativa dintre „rațiune“ și „experiență“, dintre „a priori“ și „a posteriori“. Intuiția frumosului va indica drumul în vederea depășirii acestei opoziții schematice care domină întreaga teorie a cunoașterii în secolul al XVIII-lea; ea trebuie să situeze spiritul într-un nou loc liber din care să privească acest contrast. Pentru Shaftesbury, frumosul nu este nici o *idea innata* în sensul lui Descartes, nici una, în sensul lui Locke, dedusă din experiență și transformată de către aceasta într-un concept abstract. El este independent și original, „înnăscut“ și necesar în sensul că nu este un simplu accident, ci aparține înseși substanței spiritului, aceasta exprimându-l într-o manieră specifică. Frumosul nu este un conținut cucerit prin experiență, nici o reprezentare care i-a fost dată de la început spiritului, asemenea unei monede bătute. El este mai mult, o orientare specifică, o energie pură și o funcție originală a spiritului.

Atât în concepția sa despre artă, cât și în cea despre natură, Shaftesbury este reprezentantul unei gândiri pur dinamice. Însă, și acest „dinamism“ trebuie separat cu precizie de alte concepții în aparență înrudite. La o primă privire, se pare că în aceasta constă următoarea concordanță între Shaftesbury și Dubos. Deoarece, *Réflexions critiques sur la Poésie et la Peinture* a lui Dubos, nu vrea să fie nimic altceva decât întemeierea și dezvoltarea totală a tezei conform căreia valoarea și farmecul frumosului constau în însuflețirea și ascensiunea forțelor sufletești. Însă, în măsura în care Dubos vede această „mobilitate“ estetică exclusiv din punctul de vedere al spectatorului și nu din cel al artistului, în măsura în care el reflectă la activitatea celui care contemplă și nu la cea a creatorului, pentru el, în comparație cu Shaftesbury, se răstoarnă toate etaloanele și toate valorile. Ambele coincid doar în partea negativă a tezei și nu în cea pozitivă; ele sunt unite în ceea ce resping, nu în ceea ce afirmă. Se împotrivesc oricăror încercări de a reduce frumosul la reguli fixe, riguroase; atribuie geniului împutemicirea și forța de a distruge toate aceste table

de legi și de a propune altele, mai noi, pe baza propriei sale perfecțiuni. La fel se întorc și împotriva acelei încercări de a cuprinde esența frumosului prin „raționament“, prin determinații conceptuale pur discursive și prin clasificări analitice conceptuale. Ele învață o altă cunoaștere, „nemediată“, despre el; însă, *originea* acestei nemijlociri este pentru ambele diferită. Pentru Shaftesbury, ea constă în procesul configurării pure, în timp ce pentru Dubos, trebuie să fie căutată în cercul anumitor moduri, nedeductibile, ale receptării și cuprinderii. Toate plăcerile estetice se constituie pe baza anumitor reacții pe care contemplarea unei opere de artă le produce în spectator. El se simte entuziasmat de opera de artă; se simte prins în vârtejul ei și mișcat mai departe. Pe cât de puternică este această mișcare, pe cât de intens o simțim, pe atât de perfect este atins scopul pe care-l vizează artistul. În măsura în care, în acest mod, Dubos caută emoția de dragul ei înseși, el face din *intensitatea* emoției pe care o produce în noi opera de artă aproape singurul criteriu de valoare estetică. Calitatea acesteia, natura ei specifică, se retrage pentru el complet, părând că devine total lipsită de semnificație. Este caracteristic faptul că Dubos, la începutul scrierii sale, pentru întemeierea tezei că spiritul ar avea nevoi la fel ca și corpul și că cel mai puternic în el ar fi instinctul de a se menține în permanență în mișcare, nu face trimitere în primul rând la fenomenele *artistice*, ci dă acestei teze o altă dimensiune. Lui nu-i este teamă să distingă între impresia pe care o avem când contemplăm un tablou sau când auzim o tragedie, de acele emoții pe care le avem în cazul unei crime crude, la luptele de gladiatori sau coride. Atât într-un caz, cât și în celălalt, omul va fi mișcat de aceeași emoție; el nu numai că suportă să vadă cea mai puternică suferință, ci o caută deoarece, prin ea, va fi eliberat de povara inactivității, a lipsei de ocupație. „L'ennui qui suit bientôt l'inaction de l'âme est un mal si douloureux pour l'homme qu'il entreprend souvent les travaux les plus pénibles, afin de s'épargner la peine d'en être tourmenté... Ainsi nous courons par instinct après les objets qui peuvent exciter nos passions, quoique ces objets fassent sur nous des impressions qui nous coûtent souvent des nuits inquiètes et des jours douloureux: mais les hommes en général souffrent encore plus à vivre sans passions, que les passion ne les font souffrir.“¹

¹ Dubos, *op. cit.*, sect. I. I. [„Plictiseala ce însoțește lipsa de acțiune a sufletului este un rău atât de dureros pentru om încât acesta întreprinde deseori muncile cele mai dificile pentru a se cruța de tulburare. De altfel, fugim din instinct după lucrurile ce ne pot stimula pasiunile deși aceste lucruri ne pot provoca impresii ce-și vor lua tributul de nopți albe și de zile negre; totuși, în general, oamenii suferă mai tare într-o viață lipsită de pasiuni decât într-una în care ar simți suferința prezenței pasiunilor.“ (*fr.*) (n. tr.).]

Dinamica de la care pornește Dubos și pe baza căreia el vrea să înțeleagă esența și efectul operei de artă nu este, precum la Shaftesbury, dinamica imaginii și a formei pure, ci o dinamică a suferinței și a pasiunilor. El nu dezvoltă, ca și Shaftesbury, o estetică intuitivă ce se transpune în centrul procesului artistic încercând să arate specificul *acestuia*, regulile și măsurile sale interne, ritmul său propriu, ci el oferă o estetică a „pateticului”. El vrea să examineze și să cuprindă cu privirea stările, *πάθε (pathe)** pure, care vor fi produse în oameni prin operele poetice și prin cele de artă creatoare în general. Pretenția cea mai mare pe care trebuie să o avem de la artist, singura regulă pe care trebuie să o impunem geniului, nu vizează faptul că acesta, în ceea ce produce, trebuie să țină cont de anumite norme obiective ci că el, în calitate de subiect, să fie prezent în tot ceea ce creează; să poată împărtăși spectatorului propriul lui zbucium interior. „Soyez toujours pathétiques et ne laissez jamais languir vos spectateurs, ni vos auditeurs”¹: de aceea, după Dubos, aceasta este prima maximă pe care esteticianul trebuie să o implementeze artistului. În „pateticul imaginilor” (*le pathétique des images*) și nu în similitudinea lor cu obiectele externe constă valoarea imaginilor picturale și poetice. Prin acest regres către forța originară a pasiunii, estetica lui Dubos a avut, fără îndoială, o influență eficientă. Însă, și aici se recunosc limitele stabilite de la bun început. Teoria artei care este orientată în exclusivitate către spectator, așa cum este cazul la Dubos, se află în permanență în pericolul de a evalua conținutul estetic al operelor doar prin raport cu efectul pe care îl au asupra spectatorului. Așadar, opera de artă amenință să se transforme într-un simplu spectacol, într-un *spectaculum*. Dacă plăcerea pentru spectacol este satisfăcută, dacă simpatetismul auditoriului este trezit, dacă emoțiile sale continuă să crească, atunci este indiferent care au fost mijloacele prin care s-a ajuns la acest efect. Intensitatea efectului constituie, în același timp, etalonul valabilității estetice; gradul emoției decide asupra valorii sale. Poezia și pictura nu au alt scop decât acela de a place și de a emoționa, și tocmai în aceasta constă sublimul lor: „le sublime de la Poésie et de la Peinture est de toucher et de plaire.”** Cu privire la etica eudaimonismului, Kant spunea odată că prin ea, toate diferențele morale de valoare vor fi nivelate și în cele din urmă negate; deoarece, cine stabilește valoarea etică a unei acțiuni doar în funcție de gradul

* Suferință, boală, durere (*gr.*) (n. tr.).

¹ Dubos, *op. cit.*, partea a II-a, secț. I. [„Fiți întotdeauna patetici și nu vă lăsați niciodată spectatorii să se plictisească.” (*fr.*) (n. tr.).]

** „Sublimul poeziei și al picturii este de a atinge și de a place.” (*fr.*) (n. tr.).

de plăcere, nu se întreabă asupra provenienței plăcerii, la fel cum și pe cel care tânjește după aur, nu-l interesează dacă acesta este extras din minereu sau ales dintre firele de nisip. O obiecție asemănătoare se poate aduce și esteticii lui Dubos, care reduce tot conținutul estetic la sentiment, pe acesta din urmă lăsându-l să se transforme în farmec și emoție. *Realitatea* acestei emoții devine aici, în cele din urmă, singurul criteriu cert al valorii sau nonvalorii unei opere de artă: „le véritable moyen de connaître le mérite d'un poëme sera toujours de consulter l'impression qu'il fait.”¹

Comparată cu teoria lui Shaftesbury, și în teoria *gustului* a lui Dubos se arată aceeași diferență caracteristică. Mai întâi, se pare că Dubos este la unison cu Shaftesbury, atunci când susține „nemijlocirea” gustului, când explică că nu trebuie să judecăm operele de artă *par voie de discussion*, ci *par voie de sentiment*.² Însă, el deplasează nemijlocirea pe alte poziții și o întemeiază altfel. Dacă Shaftesbury o caută în principiul purei intuiții estetice, Dubos rămâne la comparația cu simpla senzație. Cu aceasta, el deplasează „gustul” în proximitatea „plăcerii gustului”. Dubos spune că sentimentul nostru se orientează înspre valoarea unei opere de artă, la fel cum limba noastră decide asupra calității gustului unui aliment. Astfel, *acestei* justificări a esteticului îi lipsește acel principiu sigur, care distinge între „sentiment” și „simpla senzație”, între „frumos” și „plăcut”. Dimpotrivă, la Shaftesbury, această distincție se află în centrul demersului său și pe baza ei a luat ființă teoria sa despre „plăcerea dezinteresată” — *singurul rezultat* cu care a îmbogățit estetica. Pentru el, esența frumuseții și valoarea ei nu constau în *fascinația* pe care o produc asupra omului, ci în faptul că ele deschid omului imperiul *formei*. Animalului îi rămâne inaccesibilă această lume a formelor pure. Deoarece, forma nu va putea fi niciodată concepută, înțeleasă și împrăștiată în sensul ei pur dacă nu va fi distinsă de efectul ei simplu și nu va fi făcută obiect independent al abordării, al *contemplației* pur estetice.³ *Intuirea* frumosului, care trebuie clar separată de simpla senzație, ia naștere în această contemplare, care nu este o pasiune a sufletului, ci cel mai pur mod al faptei sale, al propriei sale activități.

Cu aceasta, și raportul dintre „frumusețe” și „adevăr”, dintre „artă” și „natură”, primește o nouă determinare. Shaftesbury nu numai că pretinde o

¹ *Ibidem*, partea a II-a, secț. XXIV. [„cel mai bun mod în care se poate cunoaște meritul unui poem va fi întotdeauna observarea impresiei pe care a lăsat-o.” (*fr.*) (n. tr.).]

² *Ibidem*, secț. XXIII; vezi mai sus, p. 287 și urm.

³ Shaftesbury, *The Moralists*, partea a III-a, secț. 2, *Characteristics*, ed. a II-a, Londra, 1714, II, 424.

coincidență totală a acestora, ci el vrea să meargă până la ștergerea tuturor distincțiilor, până la afirmarea deplinei lor identități. Dacă am vedea în teza: *All beauty is truth* un atac la adresa „imanenței“ frumosului și la independența acestuia, am face o confuzie totală. Armonia pe care o va susține Shaftesbury, între adevăr și frumusețe, nu înseamnă *dependența* uneia față de alta, ci vrea să evite acceptarea unei astfel de dependențe mutuale. Raportul este unul substanțial și nu unul causal; el vizează *determinarea esenței* artei și naturii și nu ceea ce este „înainte“ sau „după“ în creațiile lor. După Shaftesbury, arta este strâns legată de natură; ea nu poate atinge nimic din ceea ce iese în afara ei. Însă, concordanța internă cu natura pe care ea o pretinde, nu înseamnă că ea se pierde în realitatea empirică a lucrurilor și că trebuie să se rezume la imitarea lor. „Adevărul“ naturii nu poate fi atins prin imitație ci prin creație; deoarece, natura însăși, conform sensului ei profund, nu este chintesență a ceea ce este creat, ci forța creatoare din care izvorăște forma și ordinea universului. Doar aici și numai aici, frumusețea trebuie să intre în competiție cu adevărul; artistul cu natura. Artistul autentic nu caută trăsăturile imaginii sale în natură; mai mult, el urmează un model pur intern care se află în fața sa ca un *întreg* original și indivizibil. Acest model nu este unul *iluzoriu*, ci este cert atunci când nu corespunde cu realitatea lucrurilor ci cu adevărul lor esențial. Creația artistului nu este o creație a imaginației sale subiective, nu este o „fantasmă“, în ea se exprimă o ființă autentică în sensul unei necesități și legități interioare. Geniul nu primește această lege din exterior, ci, mai mult, o produce din sine, în originalitatea sa. Astfel, se arată acum că această lege nu este *imprumutată* de la natură și nu se află în *armonie* totală cu ea, că ea nu contrazice forma sa fundamentală ci o descoperă și o adevărește. „Natura se află într-o relație eternă cu geniul – ceea ce una promite, celălalt îndeplinește“: în aceste cuvinte ale lui Schiller se exprimă poate cel mai bine și cel mai concis trăsătura principală a concepției lui Shaftesbury despre raportul dintre artă și natură. Geniul nu trebuie să *caute* natura și adevărul; el le poartă în sine și poate fi sigur că numai când le rămâne fidel le reîntâlnește mereu. Cu aceasta, vizavi de orice formă de imitație a naturii, pretinsă de estetica clasicistă, principiul subiectivității este recunoscut și valorizat. Pe de altă parte însă, această subiectivitate înseamnă cu totul altceva decât însemnase în sistemele empirismului psihologic. Dacă pentru acesta, eul era un simplu „mănunchi de reprezentări“, pentru Shaftesbury el este o totalitate originală și o unitate indivizibilă; tocmai acea unitate în care noi înțelegem nemijlocit configurația și sensul cosmosului, în care concepem și înțelegem simpatetic „geniul totalității“. Pretenția la adevăr

a lui Shaftesbury vizează această „natură în subiecte“ și nu obiectivitatea lucrurilor și a stărilor de fapt, această natură fiind cea pe care el o face norma frumuseții. Atunci când Kant, în *Critica facultății de judecare*, definește geniul drept talent al naturii care impune artei regulile, el face un alt demers în vederea întemeierii transcendente a acestei teze. Însă, *conținutul* pur al tezei coincide complet cu al lui Shaftesbury și cu principiul și premisele *esteticii* sale *intuitive*.

Un pas și mai departe spre cucerirea unui nou concept și mai profund al „subiectivității estetice“, se face prin faptul că circumferința problemelor estetice se extinde pe măsură ce, începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, „analitica frumosului“ este tot mai clar înlăturată de *analitica sublimului*. Firește că, prin aceasta, nu a avut loc o îmbogățire a *conținutului*; deoarece, tema propusă aici acceptă doar un motiv care se poate găsi în primele începuturi ale esteticii filosofice. Teoria clasicistă, la rândul ei, preluase acest motiv din tradiția antică. În anul 1674, Boileau tradusese și comentase scrierea lui Longin despre sublim.¹ Însă, în acest comentariu nu întâlnim nici o indicație asupra acelei noi cotituri pe care o suferă problematica sublimului în estetica secolului al XVIII-lea și a semnificației sistematice pe care o obține aici. *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756) a lui Burke constituie primul început decisiv al problemei. Această lucrare nu este în primul rând orientată sistematic ci psihologico-logic. Ea nu susține nici o teorie estetică ci pornește de la abordarea anumitor fenomene estetice pe care încearcă să le delimiteze și să le descrie. Însă, această pură descriere este cea care îl conduce la o lacună a sistematicii estetice de până acum. Dacă ne-am obișnuit să desemnăm ordinea, simetria, delimitarea și perspectiva drept caracteristici ale obiectului frumos, atunci aceste caracteristici se dovedesc a fi insuficiente pentru transformarea întregului de semnificații și influențe estetice. Din această definiție rezultă o întregă clasă de fenomene a cărei realitate se impune experimentului natural, netulburat de nici o prejudecată teoretică. Prin intuirea frumuseții, nu se vor trezi în noi cele mai profunde zdruncinări sufletești, nici cele mai puternice trăiri artistice. Un alt farmec, și mai puternic, se arată acolo unde noi, în loc să ne aflăm față în față cu ermetismul formei, ne aflăm mai mult în fața dizolvării sale complete. Nu doar forma, în sens strict clasic, ci și *lipsa de formă* are valoarea sa estetică și dreptul său estetic. Place nu doar regulatul, ci și iregulatul, nu doar comprimatul, ci și dispersia. Acest fenomen, care distruge cadrul conceptual al esteticii de până acum, va fi desemnat de Burke cu numele de sublim. Sublimul ironizează proporționalitatea ca pretenție estetică: deoarece, tocmai transcendența,

¹ Mai multe detalii despre această traducere, vezi la H. v. Stein, *op. cit.*, p. 4 și urm.

existența în afara oricărei proporționalități îi determină acestuia caracterul; el există tocmai în această transcendență acționând doar în virtutea ei. Nu doar ceea ce noi configurăm și delimităm prin intuiția pură are efect asupra noastră ci și ceea ce se sustrage acestei încercări, ceea ce ne stăpânește în loc să fie stăpânit de noi. Nimic nu ne va emoționa mai tare decât acest incognoscibil; nicicând nu vom descoperi puterea naturii și a artei ca fiind atât de mare decât atunci când ne vom situa față în față cu „imensitatea“. Faptul că nu învingem această imensitate, ci că ne afirmăm vizavi de ea și că ea conduce la o ascensiune a tuturor forțelor noastre: aceasta este ceea ce se prezintă în fenomenul sublimului și în aceasta constă fascinația sa profund estetică. Sublimul anulează limitele finitului; însă, anularea nu va fi simțită de către eu ca distrugere, ci ca o modalitate de ridicare și eliberare. În sentimentul infinitului pe care îl descoperă acum în sine, el va avea parte de o nouă experiență a nelimitării sale. Această concepere și explicare a sublimului nu doar că depășesc limitele esteticii clasice, ci și pe Shaftesbury: deoarece, atât pentru estetica clasică cât și pentru acesta din urmă, în imnul naturii al „moralistului“, se manifestă receptivitatea lor pentru orice fascinație a sublimului, ideea de *formă* rămânând principiul estetic fundamental. Cu aceasta, și pentru „subiectivitate“ s-a fixat în cercul esteticului un nou sens și s-a ridicat o nouă pretenție. Semnificația spiritual-istorică a teoriei sublimului constă în faptul că, din punctul de vedere al artei, limita eudaimonismului va fi desemnată și depășită. Un rezultat pe care *etica* secolului al XVIII-lea îl căutase în zadar îi revine aici prin ajutorul și medierea esteticii, asemeni unui fruct ajuns la maturitate. Pentru a-și putea argumenta teoria sa despre sublim, Burke trebuie să facă o distincție precisă în conceptul de „plăcere“ estetică. El cunoaște și descrie un gen de plăcere care nu coincide în nici un caz cu plăcerea pur senzorială și nici cu acea bucurie pe care o simțim în intuiția frumosului, ci care este de o cu totul altă natură. Sentimentul pentru sublim nu este ascensiunea acelei plăceri și a acelei bucurii ci este opusul amândurora. El nu se poate desemna ca simplă „plăcere“ (*pleasure*), ci este expresia unui alt gen de emoție, a unei încântări propriu-zise (*delight*), care nu exclude ororile și grozăviile, ci aspiră la ele acceptându-le în sine. Astfel, există un izvor al plăcerii pur estetice care rămâne separat de aspirația la fericire, la plăcere și la satisfacție: „a sort of delight full of horror, a sort of tranquillity tinged with terror.“¹ Acum, se mai înfăptuiește încă o ridicare și o eliberare datorită problematicei sublimului. În sentimentul

¹ Vezi Burke, *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Londra, 1756, p. 208 și urm.; pentru distincția lui Burke dintre *pleasure* și *delight*, vezi lucrarea lui Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme*, p. 59 și urm.

sublimului nu se exprimă doar libertatea interioară a omului vizavi de obiectele naturii și vizavi de puterea destinului, ci acest sentiment eliberează individul de miile de conexiuni cărora el, în calitate de membru al comunității, al ordinii sociale civile, le este supus. În trăirea sublimului aceste limite cad; eul este pur orientat către sine și trebuie să se afirme în această independență și originalitate a sa, vizavi de universul fizic și social. Burke accentuează expresiv că există două instincte fundamentale în om: unul care-l determină să-și păstreze esența, altul care conduce spre viața comunitară. După el, unul se bazează pe sentimentul de sublim, iar al doilea pe cel al frumosului. Frumosul unește, sublimul izolează; primul civilizează, configurând cele mai plăcute forme de relații și contacte, servind rafinării moravurilor; al doilea pătrunde până în ultimele profunzimii ale sinelui, redându-ne în totalitate nouă înșine. Nu există în oameni nici o altă trăire estetică care să le ofere atât de mult curajul de a fi ei înșiși, curajul de „originalitate” și naturalețe, în afară de emoția sublimului. Cu aceasta, începe depășirea unei limite, care se făcuse simțită, așa cum am văzut, în evoluția esteticii clasice. Această limită era dată credinței de a nu pronunța în regulile ei nimic altceva decât „adevărul” riguros și simplu al operei de artă și de a nu alătura acesteia nimic care să nu provină din natura genurilor artistice. Însă, praxisul esteticii clasice nu a fost niciodată în conformitate cu acest ideal teoretic; în locul adevărului naturii căutat, apărea un adevăr relativ, accidental, social; în locul legilor universal valabile ale rațiunii, apăreau anumite convenții sociale.¹ În teoria sublimului, acest pericol va fi cunoscut. Ea separă, mai clar decât înainte, „esența” de „aparență”, natura de obișnuință, substanța eului și a adâncurilor sale, de accidente și relații. Problema geniului și problema sublimului acționează aici în aceeași direcție: ele devin cele două motive spirituale din care se dezvoltă o nouă concepție a *individualității*, pe baza căreia ele se vor configura progresiv.

5 Intelect și imaginație. Gottsched și elvețienii

Dacă vom compara evoluția *esteticii germane* în secolul al XVIII-lea cu cea a esteticii franceze și engleze, observăm imediat o diferență caracteristică în tendința ei ideatică fundamentală și în dispoziția ei generală spirituală. Dacă ne limităm să surprindem doar conținutul problemelor particulare și

¹ Vezi mai sus, p. 274 și urm.

analiza și explicitarea conceptelor principale, nu este posibil sub nici o formă să trasăm o linie de demarcație între diferitele culturi naționale. La fel ca peste tot, în secolul al XVIII-lea, și în acest domeniu are loc un schimb permanent de idei. Firele sunt trase înapoi și încolo, împletindu-se astfel încât abia dacă pot fi desprinse din țesătura finală pentru a se putea întoarce la originea lor. Poziția de excepție a esteticii germane nu se bazează nici pe motivele conceptuale individuale, nici pe tezele și teoremele singulare. Abia dacă există un concept și o teoremă căreia să nu i se găsească un analogon sau o paralelă în literatura franceză și engleză. Astfel, toate emoțiile care provin de aici vor fi *utilizate* într-un nou sens și îndreptate spre un nou scop. Pentru prima dată întreaga problematică estetică este așezată acum sub protecția *filosofiei sistematice*. Nici unul dintre esteticienii germani nu vrea doar să experimenteze și să descrie; nici unul dintre ei nu vrea să rămână exclusiv în cercul fenomenelor estetice. Întrebarea vizează mai mult *raportul* care există între artă și celelalte domenii ale vieții spirituale. Se va încerca tot mai mult delimitarea specificului facultăților estetice vizavi de alte facultăți, precum intelectul, rațiunea, voința, pentru ca din această delimitare să se proiecteze o imagine totalizatoare a spiritului, în unitatea sa interioară și în diversitatea și constituția sa pe nivele. Acest spirit sistematic este cel care a fost imprimat filosofiei germane de către Leibniz și care și-a găsit forma sa riguroasă prin teoria lui Christian Wolff. O astfel de atitudine riguroasă, o astfel de „disciplinare“ teoretică a esteticii nu au avut loc nici în Franța nici în Anglia. De la începutul secolului al XVIII-lea, de la influența scrierilor lui Bouhours și Dubos, în Franța gândirea se va ocupa tot mai mult de spiritul rațional al filosofiei carteziene. Și în următoarea etapă evolutivă, legătura strânsă dintre filosofie și critica estetică-literară, firește că se menține. Însă, filosofia însăși este cea care renunță acum la forma sistemului. O dată cu apariția lucrării *Traité des Systèmes* a lui Condillac, disputa împotriva „spiritului de sistem“ va fi reluată sub toate aspectele.¹ Lessing spunea despre Diderot că, de la Aristotel înapoi, nici un spirit filosofic nu s-a mai ocupat de teatru; însă, tocmai această filosofie a dramei a lui Diderot, așa cum o dezvoltă el în dialogurile sale despre arta dramatică, este oricum altcumva decât sistematică. Ea nu poate fi construită din punct de vedere logic, nici nu poate fi dedusă succesiv, ci se mișcă într-un șir de *aperçus*, este incoerentă și eclectică. Și tot așa în Anglia, deja cel mai profund gânditor în domeniul esteticii și inițiatorul întregii evoluții ulterioare a ei, disprețuia orice constrângere de sistematicitate

¹ Vezi mai sus, p. 24 și urm.

filosofică. Shaftesbury încetățenise ideea că „drumul semnificativ către nebunie ar fi drumul printr-un sistem”.¹ Între timp, în Germania, estetica, chiar și acolo unde se lupta pentru dreptul și originaritatea imaginației, nu contesta deloc domnia logicii. Ea nu ducea această luptă *împotriva* logicii, ci în strânsă legătură cu aceasta. Ea nu dorea să elibereze fantezia de supremația logicii, ci pretindea și încerca să întemeieze o *logică a fanteziei*. Când elvețienii, protagoniștii în disputa între „imaginație” și „intelect”, obiectau împotriva lui Gottsched, ei nu doreau prin aceasta să renunțe la rigurozitatea logică a lui Wolff. Scrierea lui Bodmerr, *Von dem Einflusse und dem Gebrauche der Einbildungskraft, zur Ausbesserung des Geschmacks* (1727), este dedicată lui Wolff și se situează în aceeași măsură sub protecția lui: deoarece, „modalitatea demonstrativă de filosofare” a acestuia – explică Bodmerr ar mijloci pentru prima dată clădirea artelor pe anumite principii. De la Wolff, elvețienii se întorc la Leibniz, realizarea *logicianului* Leibniz fiind lucrul pe care se bazează ei în primul rând. Ei explică faptul că meritul esențial pe care Leibniz l-a avut pentru întemeierea unei filosofii a artei ar consta în aceea că, prin sistemul său al armoniei prestabilite, ar fi dat „senzației o lovitură mortală”: „el a înspăimântat-o cu nedreptatea sa pentru o perioadă atât de mare și a făcut-o o *causa ministrante** și *occasionalii*** a judecății sufletului.”² În această poziție centrală pe care o are problema *judecății* la elvețieni, se exprimă faptul că nici ei nu doresc să distrugă legătura dintre logică și estetică. Ei se află în mijlocul unei evoluții orientate spre o *sinteză* și o legătură stabilă între acestea două – a unei evoluții care și-a găsit punctul culminant în *Critica facultății de judecare* a lui Kant.

Reflectând asupra acestui context, este tot mai greu să desemnăm *tema* pusă în discuție de către Gottsched și elvețieni. Disputa însăși, în Germania secolului al XVIII-lea, a mișcat pasional sufletele; și cât de profund a mișcat viața germană a spiritului, cât de puternic a determinat devenirea internă a creației literare germane, ni se dovedește prin Goethe, prin *Poezie și adevăr*. Deja însă, înșiși contemporanii avuseseră răbdare să identifice nucleul propriu-zis al problemei din abundența de scrieri pe marginea disputei. În *Prefața*

¹ *Soliloquy or Advice to an Author*, partea a III-a, secț. I (*Characteristics*, I, 290).

* Cauza care ordonează (*lat.*) (n. tr.).

** Cauza ocazională (*lat.*) (n. tr.).

² Bodmerr, *Briefwechsel von der Natur des Poetischen Geschmacks* (1736). Mai multe amănunte despre relațiile dintre elvețieni și filosofia leibniziano-wolffiană, vezi H. v. Stein, *op. cit.*, p. 279 și urm., 295.

la *Hallischen Bemühungen zur Beförderung der Kritik und des guten Geschmacks*, Mylius și Kramer scriu: „Nouă ni se pare că scrierile elvețiene despre poezie ar fi putut sta împreună în același dulap cu opera poetică a lui Gottsched, fără ca între ele să aibă loc o bătaie așa cum Swift a scris despre cărțile bătrânului scriitor. Noi nu suntem în stare să răspundem aceluia care ne-au întrebat despre cauzele reale ale acestei controversă critice. Poetul, care va celebra primul acest război, va avea fără îndoială, în mod necesar, revelația pe care a avut-o Homer când dorea să descrie disputa dintre Ahile și Agamemnon.“¹ Aproape că avem impresia că toate analizele literare istorice și filosofice nu avuseseră încă această „revelație“. Aici încă păreri asupra motivelor disputei și asupra forțelor lor dinamice sunt diametral opuse. Hettner arată că ideea decisivă care creștea în spatele aparenței disputei personale, ar fi pentru noi mai ușor de înțeles; războiul ar fi „prima coliziune onestă a influențelor franceze și engleze“. Gottsched ar fi fost cel mai zelos și mai pasional partizan al clasicismului francez; și în aceasta ar consta dreptatea și nedreptatea sa istorică. Însă, rolurile nu se distribuie atât de simplu. Pe de o parte, Gottsched n-a fost rezervat față de influențele literaturii engleze – el îi citează pe Shaftesbury și pe Addison și concepe forma revistelor sale săptămânale după aceștia. Pe de altă parte, în teoria elvețienilor, se revarsă emoții pe care aceasta le-a primit din partea esteticii franceze. În *Prefața la Critischer Dichtkunst* a lui Breitinger, Bodmer se sprijină pe Dubos pentru a demonstra „că cele mai bune scrieri nu s-ar fi constituit pe baza regulilor, ci dimpotrivă, regulile au fost deduse din scrieri.“ Diferența propriu-zisă dintre Gottsched și elvețieni nu se poate vedea din exterior, ci numai din interior; ea nu se poate explica prin modalitatea de *influențe* care stau la baza lor, ci doar prin *începutul* diferit al problemei lor sistematice. Această diferență iese la lumină dacă aruncăm o privire în afara cercului de probleme pur literare și estetice; dacă știm că războiul care se desfășoară aici constituie doar un moment singular și o acțiune parțială într-o verigă spirituală mult mai cuprinzătoare. Această teză poate fi înțeleasă doar în cadrul *întregii* situații spirituale a secolului al XVIII-lea, căreia Gottsched și elvețienii, în cadrul poeziei, trebuind să o ajute să obțină victoria. Pe cât de ciudat poate părea aceasta la o primă privire, pentru o deplină clarificare istorică a opoziției dintre aceștia, trebuie să avem o perspectivă de ansamblu nu doar asupra situației problemă a *logicii*, ci și asupra *cunoașterii naturii*. Deoarece, cu ajutorul

¹ Citat după Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, ed. a III-a, P.III, Cartea I, p. 359.

cunoașterii naturii, în secolul al XVIII-lea, începuse să ia amploare o nouă formă a logicii. Idealul unei logici pur deductive, ce mergea de la universal la particular, deducându-l din acesta, a fost înlocuit de idealul *analizei* empirice. Nici aceasta nu renunță în nici un caz la principiile generale însă, ea nu le consideră ca date de la bun început sub forma regulamentelor apriorice, și doar în cazul acestora să-și demonstreze valabilitatea. Corelația între „fenomen“ și „principiu“ continuă astfel să existe, însă accentul acestei relații suferise o mutație. Fenomenele nu trebuie deduse din principii anumite, acceptate și fixate anticipat, ci principiile trebuie obținute pornind de la fenomene și verificate pe baza acestora.¹ În explicația naturii, trecerea de la Descartes la Newton, este cea în care se anunța această cotitură a conștiinței metodice; în estetică, ea se vede cel mai clar în opoziția dintre Gottsched și elvețieni. În legătura surprinzătoare care se relevă aici între aceste două domenii îndepărtate, ni se confirmă din nou acea unitate a *structurii* conceptuale, caracteristică pentru secolul al XVIII-lea. Descartes așezase proiectul fizicii sale, așa cum îl face în lucrarea *Le monde*, sub deviza: „dați-mi materie și eu vă voi construi o lume.“ Fizicianul și filosoful naturii poate să se încumete la o astfel de construcție deoarece, pentru el, planul universului se află distinct în *legile generale ale mișcării*. El nu trebuie să preia aceste legi generale din experiență. Ele sunt de o manieră matematică, aflându-se de aceea în regulile de bază ale acelei *Mathesis universalis**, pe care spiritul o concepe pur din sine însuși și o înțelege din necesitatea ei. Gottsched, discipolul lui Descartes și Wolff, crede că poate aplica aceeași cerință în domeniul poeziei, prin aceasta, să o poată subordona domniei „rațiunii“. „Dați-mi indiferent ce materie, o temă anumită, și vă voi arăta cum după regulile universal valabile ale poezicii, se formează o poezie perfectă“: în această idee se poate traduce conținutul și intenția de bază a *Critischen Dichtkunst*. „Înainte de toate, să se aleagă o teză morală plină de învățături, în funcție de intenție, pe care încercăm să o obținem; pentru aceasta să născocim o întâmplare generală care să illustreze teza pe care am ales-o.“ Deci, adevărul teoretic sau moral premerge „tezei“; întâmplarea poetică urmează, pentru a o ilustra și pentru a o transforma într-un exemplu singular concret. Dimpotrivă, la elvețieni, domină raportul exact opus: ei susțin ideea de „primat al întâmplării asupra tezei“. Totuși, și ei au o intenție didactică. Însă, această intenție va fi atinsă acum printr-un alt demers, nu prin cel al intelectului, ci prin cel al imaginației. Sarcina *poeziei* este – în

¹ Vezi mai sus, p. 61 și urm.

* Matematica universală (*lat.*) (n. tr.).

această teză elvețienii sunt de acord cu Dubos – de a mișca și de a emoționa. Însă, elementul „patetic“ nu este desigur singurul și supremul ei scop. Emoția fanteziei vrea mai mult să traseze înțelegerii raționale calea și să-i înlesnească intrarea în sufletul auditoriului. Ceea ce simplul concept și teoria abstractă nu pot, va fi atins prin alegerea corectă a metaforei, a „parabolelor“ poetice. Pe această bază, parabola câștigă acum o semnificație decisivă, situându-se în centrul poeziei. Breitinger a conceput un *Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*¹, în care vrea să explice această utilizare prin exemple din operele celor mai renumiți scriitori. Însă, nici aici, parabola nu are sens și valoare *independentă*, constituind doar preambulul pentru altceva și învelișul în care acesta se îmbracă. „La fel cum un medic inteligent îndulcește amarul: așa trebuie să procedeze aceia care vor să utilizeze adevărul ca mijloc de ajutor pentru ascensiunea fericirii umane.“ Conform acestui lucru, *fabula esopică*, deoarece îndeplinește cel mai bine această dublă sarcină, va fi considerată de către Breitinger, în al său *Critischen Dichtkunst*, drept genul poetic perfect. Ea ar fi fost inventată pentru a crea accesul „adevărurilor seci și amare“, prin învelișul poetic, în inima omului; astfel încât, el să nu se poată abține să nu fie de acord cu ele.² Chiar și conceptul de „minunat“, care caracterizează poetica elvețienilor, primește de aici un sens bine conturat. Minunatul nu are valoare prin faptul că provine din jocul liber al imaginației și că zboară deasupra tuturor legilor rațiunii. Văzută din perspectiva faptului că și cea mai minunată invenție nu este legată de realitatea dată, ci în totalitate, de legile „posibilului“, tot așa este și ea, când vrea să fie poetică, legată de *intenția* ei. Prin inedit și surprinzător, ea vrea să miște sufletul pentru ca această mișcare să conducă la un scop dorit de poet, la un scop final moral. Aceeași *opozitie de orientare* a abordării care nu este în nici un caz absolută va fi distinsă și în disputa pe marginea raportului dintre „geniu“ și „regulă“. De acea concepție despre geniu, pe care ne-a înfățișat-o „estetica intuitivă“ a lui Shaftesbury, sunt departe atât Gottsched cât și elvețienii. Nici Bodmer, nici Breitinger nu sunt dispuși să elibereze geniul de disciplina strictă a regulilor; și ei vor să-i stabilească norme. Însă, ei încearcă să descopere aceste norme în fenomenele artei poetice, în loc să le impună din exterior. Ei pornesc de la *intuiția* poetică pentru a o aduce la concepte și la „principii speculative“. Primatul lor vizavi de Gottsched constă în faptul că ei sunt mult mai *capabili* decât el de o astfel de intuiție, că, pentru ei, Homer,

¹ Zürich, 1740.

² Breitinger, *Critische Dichtkunst*, Zürich, 1740, p. 166; vezi Hettner, *op. cit.*, p. 382.

Dante și Milton înseamnă adevărate trăiri poetice. Însă, pentru critici, aceste trăiri trebuie să constituie doar începutul, nu sfârșitul. Regulile care le erau implicit impuse trăirilor, trebuiau să fie conștientizate de către el; ceea ce natura a realizat în geniul poetic, arta de examinare critică trebuie să le „adune din scrieri“ și să le transforme în ceva stabil și sigur. Astfel, și aici se adevărește forța acelei „analize empirice“, care obține generalul din particular, care descoperă regula ascunsă în imagini și fenomene concrete. În *Prefața la Critischen Dichtkunst* a lui Breitinger, Bodmer consideră că regulile nu ar fi un fruct al încăpățănării sau al accidentalului orb; ele ar proveni mai mult din atenția spre ceea ce în impresia estetică este mereu constant, a ceea ce acționează în permanență asupra sufletului. Așa cum cercetarea naturii a secolului al XVIII-lea relaționează și raportează experiența și geometria, așa cum ea pomește de la experimentul sensibil pentru a căuta în altă parte, în cercul investigatului însuși, determinația matematică, tot așa, elvețienii pretind de la criticul de artă că va lua cunoștință de ambele cerințe. El trebuie să se lase condus de experiența care îi este prezentată în marile opere de artă. Însă, această guvernare nu înseamnă că el, pur și simplu, i se supune. Așa cum fizicianul găsește exactitatea matematică în mijlocul senzorialului, tot așa, criticul de artă caută în creațiile imaginației un element necesar și sublim. El începe cu intuiția, sprijinindu-se pe ea; însă, în ea însăși descoperă forma proprie de determinare și acea „certitudine demonstrativă“ de care ea este capabilă.

6 Bazele esteticii sistematice.

Baumgarten

Atunci când Kant vorbește despre Alexander Baumgarten, pe care-l situează deasupra tuturor gânditorilor germani contemporani lui, obișnuiește să-l numească un „excelent analist“. Cu aceasta, este desemnată concis una dintre trăsăturile de bază ale esenței sale spirituale și ale realizării sale științifice. Operele lui Baumgarten au configurat arta prin determinații precise și analize conceptuale. Dintre toți discipolii lui Wolff, el este cel care a stăpânit cel mai bine tehnica logică pe care acesta l-a învățat și prin care oferise filosofiei germane poziția și verticalitatea sa. Prin exactitatea determinărilor conceptuale, prin grija și punctualitatea cu care își elabora definițiile, prin strânsa legătură a argumentelor, „metafizica“ lui Baumgarten rămâne pentru mult timp cel mai admirabil model; inclusiv Kant se raportase mereu la

această operă, incluzând-o în prelegerile sale despre metafizică. Și totuși, meritul istoric decisiv al lui Baumgarten se află în alt loc. El nu a fost doar unul dintre conducătorii logicii scolastice pe care o stăpânește cu virtuozitate în toate aspectele sale, ducând-o până la perfecțiunea formală, ci realizarea sa conceptuală constă în faptul că, în tocmai această perfecțiune, el a fost conștient de *limitele* ei sistematice de conținut. Din conștiința acestei limite, el a ajuns la realizarea sa originală, a pus bazele filosofice ale esteticii. În măsura în care Baumgarten, în calitate de logician, cuprinde cu privirea domeniul esteticii, se află în fața unei noi sarcini; și în măsura în care se ocupă de ea, conform premiselor sale conceptuale survine tot mai clar condiționalitatea acestor premise. Astfel, estetica se dezvoltă din logică, însă această dezvoltare acoperă în același timp limita imanentă a logicii scolastice. Baumgarten nu rămâne doar un simplu „artist al rațiunii“, ci în el se împlinește acel ideal al filosofiei pe care Kant îl desemnase ca idealul „autocunoașterii rațiunii“. El este și rămâne un maestru al analizei, însă această măiestrie nu îl conduce la o supraestimare ci la o determinare clară și la o distincție sigură a mijloacelor și scopurilor sale. Suprema *utilizare* a analizei va deveni din nou eficientă. Ea conduce până într-un punct în care are loc un nou *început*, în care se inițiază o nouă *sinteză* spirituală.

Această sinteză ideală este cea care oferă forță și semnificație primei definiții a *esteticii ca știință* a lui Baumgarten. Estetica nu ar fi știință și nu ar putea ajunge niciodată la acest statut dacă s-ar limita la emiterea de reguli tehnice pentru crearea operei de artă sau la efectuarea de experimente psihologice asupra efectelor pe care le produce. Toate acestea aparțin celui gen de empirie care este exact opusul acelei înțelegeri autentice filosofice, constituind față de aceasta cel mai mare contrast metodic care poate fi gândit. Fiecare știință își primește conținutul și sensul filosofic doar de la înțelegerea a ceea ce ea semnifică în *întregul* cunoașterii; de pe pozițiile care îi revin în cadrul acestui întreg. Ea trebuie să corespundă genului general al cunoașterii, însă, în cadrul acestui gen, trebuie să aibă în același timp o sarcină proprie pe care să o îndeplinească într-o manieră specifică. Genul, conceptul de gen al științei va fi desemnat prin conceptul de *cunoaștere*; el trebuie să apară de la început și astfel *el* și numai el, constituie conceptul suprem pentru definiția căutată a esteticii. Dar, mai important decât acest *genus proximus**, care poate crea doar cadrul definiției, este completarea acestui cadru, este sarcina diferenței specifice. Baumgarten găsește această diferență determinând estetica drept teorie a

* Gen proxim (*lat.*) (n. tr.).

sensibilității, a „cunoașterii senzitive“. Cu aceasta, dacă judecăm în funcție de punctul de pornire scolastic și în funcție de etaloanele tradiționale, se pare că el a creat un dualism logic; se pare că ceea ce i-a dat esteticii cu o mână, i-a luat cu cealaltă. Deoarece, nu tocmai senzorialul – conform unei terminologii propuse de Baumgarten – este domeniul confuziei, al indistinctului, deci care se opune *cunoașterii* pure? Mai poate estetica să-și afirme rangul și demnitatea ei ca știință dacă este prinsă în cadrul acestei sfere inferioare, dacă se constituie ca *gnoseologia inferior**? Reflecții de acest fel au fost cele care au îngreunat acceptarea esteticii lui Baumgarten și care au amânat mult timp efectul ei. Bodmer înregistrează definiția lui Baumgarten cu surprindere și mahnire, cu o indispoziție personală. „Se pare – scrie el în articolul despre opera lui Baumgarten¹ că părerea conform căreia gustul ar fi o forță de evaluare inferioară, prin care noi cunoaștem doar confuz și obscur, ar vrea să ia amploare. Conform acestei semnificații nu ar fi o mare mândrie să avem un astfel de gust care este atât de nesigur și nu merită efortul să aspirăm la el. Însă, cu această apreciere, intenția de bază a lui Baumgarten va fi înțeleasă exact în opusul ei. Absurditatea logică a unei *cunoașteri* obscure și confuze este departe de „excelentul analist“ Baumgarten. Mai mult, ceea ce el caută este o cunoaștere a „obscurului“ și „confuzului“. Predicatul desemnează tema și domeniul obiectual și nu maniera de înțelegere și felul demersului. Știința nu trebuie limitată în cercul sensibilității, ci senzorialul trebuie să fie ridicat la rangul de cunoaștere, trebuie să fie stăpânit de o formă specifică de cunoaștere. Dacă, conform *materiei* sale, senzorialul ca atare poate fi și se poate numi un obscur, atunci și *forma*, în care noi îl cunoaștem și în care vrem să ni-l împrapiem spiritual, rămâne obscură și confuză? Sau nu cumva tocmai în această formă ni se prezintă o modalitate anumită de înțelegere a materiei? Nu cumva ni se prezintă în ea o nouă formă mult mai pătrunzătoare de *înțelegere*? Aceasta este întrebarea pe care Baumgarten o situează la începutul esteticii sale, fiind afirmată de către el fără îngrădire. El propune sensibilității un nou *etalon* care nu-i va nega valoarea, ci mai mult vrea să o asigure. El îi oferă acesteia o nouă *perfectiune*, însă această perfectiune este legată de faptul că ea este cunoscută și înțeleasă ca preferință *imanentă*; – că este înțeleasă ca *perfectio phaenomenon***. Această perfectiune fenomenală nu coincide în nici un caz cu acea desăvârșire la care logica și matematica

* Cunoaștere inferioară (*lat.*) (n. tr.).

¹ În *Freymüthigen Nachrichten*; vezi H. v. Stein, *op. cit.*, p. 281.

** Perfectiunea/desăvârșirea vizibilă/manifestă (*lat.*) (n. tr.).

aspiră în formarea *conceptelor lor distincte*; însă, se afirmă alături de ea, rămâne ca ceva ireductibil și unic. Desigur, este o dificultate evidentă pentru Baumgarten să rețină această pură coordonare; în *expresia* ideii sale, în terminologia pe care nu o creează el, ci o preia în cea mai mare parte din scolastică, el cade mereu sub constrângerea subordonării și a simplei subsumări. Aici, el trebuie să stabilească o anumită scală, o ierarhie a valorilor cunoașterii, prin aceasta, esteticii, cunoașterii senzorialului, revenindu-i gradul cel mai de jos. Ea se află la început, acest început fiind doar o pregătire. „Doar prin amurgul frumosului / pătrunzi în țara cunoașterii“; însă, amurgul frumosului, așa se pare, trebuie să pălească în fața strălucirii luminoase a zilei. În fața adevărului riguros și pur care nu ne mai menține în preajma fenomenelor lucrurilor, ci ne oferă esența lor cea mai profundă, frumusețea, care este și trăiește doar *în* fenomen, dispare. *Metafizicianul* Baumgarten nu a renunțat niciodată la această concepție, însă analistul, „fenomenologul“ pur, o depășește. Această descătușare de lanțurile tradiționale logice și metafizice, a fost precondiția istorică și sistematică pentru faptul că estetica a reușit să-și cucerească „locul sub soare“, – că a putut să se constituie ca disciplină filosofică cu rang și drept propriu.¹

Teoria lui Leibniz despre succesiunea pe nivele a cunoașterii, așa cum o dezvoltă în *Meditationes de veritate, cognitione et ideis*, constituie punctul de plecare și cadrul pentru toate cercetările lui Baumgarten. Însă, nu este suficient să reactualizăm în memorie această teorie dacă vrem să înțelegem intenția sa. Leibniz opune reprezentarea „clară“ celei „distincte“, atribuindu-le

¹ De aceea, renumitelor cuvinte mult citate și necriticate ale lui Lotze, „că estetica germană a început cu subestimarea obiectului său“ (*Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, p. 12), le-a scăpat intenția fundamentală a teoriei lui Baumgarten. Deja în prefața la prima sa lucrare, *Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle, 1735), Baumgarten obiectează împotriva prejudecății conform căreia preocuparea cu întrebările artei ar fi nedemnă pentru filosof. „Nunc autem... materiam eam elegi, quae multis quidem habebitur tenuis et a philosophorum acumine remotissima, mihi videtur... satis gravis. Ut enim... hoc ipso philosophiam et poematis pangendi scientiam habitas saepe pro dissitissimis amicissimo juncas connubio ponerem ob oculos, usque ad § 11, in evolvenda poematis et agnatorum terminorum idea teneor etc.“ [„Am ales de fapt... acea materie care mie mi se pare destul de grea, chiar dacă în opinia multora ea va părea ușoară și foarte îndepărtată de subtilitatea filosofilor. Pentru a pune sub ochii foarte îndepărtați ai preaiubitei mele soții trăsăturile alăturate ale filosofiei și ale științei de a alcătui poeme, mă voi ocupa până la paragraful 11 de desfășurarea poemelor și, în consecință, a termenilor adoptați.“ (*lat.*) (n. tr.)]

amândurora un sens și un scop particular. „Clară“ înseamnă acea reprezentare care satisface nevoile vieții cotidiene și este corespunzătoare acestora, care ne mijlocește prima orientare în mediul nostru sensibil înconjurător. Pentru această orientare nu avem nevoie decât să distingem în mod cert obiectele singulare pe care le întâlnim și să ne comportăm față de ele conform acestor distincții. Cine vede în aur doar un obiect *de uz*, pentru acela este suficient să dețină anumite trăsături sensibile pe baza cărora să poată separa aurul „autentic“ de cel fals. El va constata culoarea aurului, duritatea, maleabilitatea etc. și va obține în cele din urmă, prin examinarea exactă a tuturor acestor determinații pur empirice, *criterii* suficiente care-l vor feri de orice confuzie între aurul adevărat și cel fals. Însă, *acest* adevăr nu este, după Leibniz, încă adevărul perfect la care aspiră cunoașterea științifică. Cunoașterea supremă nu este cunoașterea lui *ce*, ci a lui *de ce*. Știința nu vrea să acumuleze simple stări de fapt, nici nu se mulțumește să diferențieze obiectele după „caracteristicile“ lor senzoriale și să le clasifice conform acestor diferențe. De la această multiplicitate de proprietăți, ea aspiră la unitatea *esenței*; ea nu poate găsi această esență decât dacă urmărește ultima *cauză* din care izvorăște această multiplicitate. „Principiul rațiunii suficiente“, pe lângă cel al identității și al contradicției, va fi, de aceea, norma oricărei științe riguroase. A înțelege lucrurile nu înseamnă a le concepe *a posteriori*, conform formelor lor de apariție, ci a le înțelege *a priori*, de la cauzele lor. „Cunoașterea apriori“ și „cunoașterea pornind de la cauze“ înseamnă pentru Leibniz unul și același lucru: definiția „cauzală“ este singura expresie pentru orice „definiție reală“ autentică. De aceea, drumul „cunoașterii distincte“ nu poate fi altul decât acela al dizolvării ficcării fenomen complex în elementele sale simple, aceasta înseamnă, în momentele singulare care-l condiționează și îl întemeiază. Și câtă vreme această dizolvare nu a ajuns la sfârșit, cât timp mai întâlnim într-unul dintre aceste momente încă o multiplicitate nedescompusă încă, scopul înțelegerii „adecvate“ nu este atins. Conceptul nostru este doar atunci adecvat obiectului său când reușește nu să construiască acest obiect, ci să-l lase să ia ființă în fața noastră, să-l urmărim până la cauzele sale ultime și de la acestea să-l reconstruim.

Baumgarten a cunoscut pe deplin acest ideal logic, neîndoindu-se nicăieri de semnificația lui în cadrul domeniului cunoașterii științifice. El se sprijină pe cerința lui Leibniz a unui „alfabet pur al conceptelor“ atât de mult încât acest ideal făcuse între timp un pas înainte, încât datorită muncii permanente pe care Wolff și școala sa au prestat-o, părea că se apropie de realizarea sa. Totuși, după Baumgarten, există un domeniu în care această reducere a fenomenului la „cauza“ sa își găsește limita. Dacă noi, conform metodei

științei exacte, explicăm fenomenul culorii prin faptul că dizolvăm culoarea într-un proces pur dinamic, atunci noi nu numai că am anulat impresia ei sensibilă, ci și am adus-o la sensul ei *estetic*. Tot ceea ce ea înseamnă ca *mijloc de reprezentare* artistic, toată realizarea pe care ea o are în cadrul picturii, este desființată prin explicarea ei printr-un concept matematico-fizic, nimicindu-se dintr-o singură lovitură. Nu doar fiecare amintire a trăirii sensibile a culorii, ci și acea amintire a funcției ei estetice a dispărut în acest concept. Însă, este această funcție realmente ceva lipsit de semnificație, ceva pur și simplu indiferent? Sau nu are și ea o valoare proprie; nu are voie să ridice pretenția să nu fie pur și simplu înlăturată, ci să-și mențină maniera specifică de a fi și caracterul ei? Noua știință a esteticii tinde spre această menținere. Ea se lasă pradă fenomenului sensibil fără să încerce ca de la acesta să meargă la „cauzele” fenomenului. Această incursiune în spațiul cauzelor nu ar explica conținutul estetic al fenomenului, ci l-ar distruge. Cine ar vrea să ne mijlocească impresia unui peisaj prin faptul că ni l-ar prezenta în înșiruirea determinațiilor sale și prin faptul că, pentru fiecare dintre aceste determinații ar căuta un concept distinct, descriind peisajul, de exemplu în limbajul geologiei și cu ajutorul mijloacelor ei de cunoaștere, – acela ar atinge astfel o nouă perspectivă natural-științifică, însă tocmai în această perspectivă nici cel mai mic detaliu din această „frumusețe” a peisajului nu este păstrată. Această frumusețe se oferă doar intuiției nemijlocite, contemplării pure a peisajului ca întreg. Și doar artistul, pictorul sau poetul trebuie să păstreze această totalitate și să o facă pentru noi vie în fiecare trăsătură a reprezentării sale. Un peisaj perfect pictural sau poetic ne farmecă prin *imagea* lui pură și în această contemplare și plăcere a imaginii, orice întrebare despre „cauză”, așa cum o pune reflecția științifică și cercetarea conceptuală, este uitată. Noi trebuie să ne lăsăm în seama *efectului* pur, persistând asupra lui dacă nu vrem să ne scape din mână fenomenul ca atare. Efectele care apar nu constituie esența metafizică, dar esența pur estetică se leagă de acestea.¹ Cercetarea unui obiect cu ajutorul microscopului poate să-i dezvăluie cercetătorului naturii compoziția și adevărata sa natură obiectivă; însă, impresia sa estetică rămâne inaccesibilă. Goethe, într-o poezie din volumul *Leipziger Liederbuchs*, a exprimat liric această idee:

¹ Vezi Baumgarten, *Aesthetica*, § 588: „Nec est analogi rationis ordinario primas universi caussas, elementa et stamina prima penitus examinare, dum haeret in effectis phaenomenis.” [„Faptul de a examina elementele, germenii primi și cauzele prime ale universului nu este proporțional intelectului în folosire firească, până când se menține în efectele fenomenale.” (*lat.*) (n. tr.).]

*Es flattert um die Quelle
 Die wechselnde Libelle,
 Mich freut sich lange schon;
 Bald dunkel und bald helle,
 Wie der Chamaeleon:
 Bald rot, bald blau,
 Bald blau, bald grün;
 O daß ich in der Nähe
 Doch ihre Farben sähe!*

*Sie schwirrt und schwebt, rastet nie!
 Doch still, sie setzt sich an die Weiden.
 Da hab' ich sie! Da hab' ich sie!
 Und nun betracht'ich sie genau
 Und she' ein traurig dunkles Blau –*

*So geht es dir, Zergliederer deiner Freuden!**

În coincidență totală cu ceea ce ne învață Baumgarten, în calitate de teoretician al esteticii, avem aici conținutul esențial al *propriei* sale teorii, metamorfozat într-o intuiție poetică și exprimat direct în aceasta. Ni se deschide acum accesul la un domeniu în care „principiul rațiunii suficiente“, acest principiu și condiție a oricărei cunoașteri „distincte“, nu mai are nici o putere. Acest principiu este firul Ariadnei, care ne este oferit pentru a ieși din labirintul realității fenomenale, pentru a ne ridica în regiunea „inteligibilului“, în imperiul *noumena*. Însă, arta nu realizează și nu suportă o astfel de transcendență. Ea nu are voie să zboare deasupra fenomenului, ci rămâne în mijlocul lui; nu vrea să se întoarcă la cauzele lui, ci vrea să-l înțeleagă în purul lui *ce* și să ni-l prezinte în propria sa *ființă* și în propria sa *manieră de ființare*. Nu trebuie să ne fie frică de faptul că, prin renunțarea la acel fir conducător, dat nouă în „principiul rațiunii suficiente“, lumea noastră spirituală se va trans-

*„Libelula nestatornică / Dă din aripi în jurul izvorului, / De mult mă încântă / Când obscură, când luminoasă / Asemeni unui cameleon: / Când roșie, când albastră / Când albastră, când verde, / Încât, abia în apropiere, / Îi pot vedea culoarea! / Ea plutește neîncetat, nu se odihnește niciodată! / Ba da, acum stă să se desfete. / Am prins-o! Am prins-o! / Acum o observ atent / Și văd un sumbru albastru închis – / Așa ți se întâmplă și ție, analist al bucuriilor tale!“ (germ.) (n. tr.).

forma în haos. Realitatea pur intuitivă nu este o simplă eroare, ci are în sine o măsură proprie. Fiecare operă de artă autentică ne prezintă această măsură; ea nu ne expune doar o abundență de intuiții, ci domină această abundență; ea o configurează, lăsând să iasă la iveală, prin această configurare, unitatea ei internă. Orice intuiție estetică nu ne arată doar multiplicitatea și diversitatea, ci, în ambele, și o anumită ordine și regulă. Dacă imperiul esteticului poate fi desemnat prin expresia *perceptio confusa**, atunci aceasta se întâmplă doar în sensul și sub condiția că această expresie va fi înțeleasă în sensul strict etimologic al cuvântului. Acesta spune că în fiecare intuiție estetică are loc o „confluență” de elemente, că noi nu le putem desprinde din totalitatea acesteia, nu le putem indica izolat și separat. Această confluență nu creează în nici un caz „confuzie”: deoarece, însuși acest întreg ni se dă în aspectul său pur, ca întreg divizat și determinat complet. O astfel de divizare – aceasta este teza fundamentală a esteticii lui Baumgarten – nu poate fi atinsă în nici un caz pe drumul ocolit al conceptului. Ea revine acelei sfere preconceptuale pe care *logica* pură nu trebuie să o cunoască și să o ia în considerare deoarece, conform poziției sale, ea o vede ca aparținând acelor forțe de cunoaștere și sufletești „inferioare”. Dar și aceste forțe de cunoaștere „inferioare” au *logos*-ul lor, de aceea, și pentru ele este necesară o teorie proprie a cunoașterii, o *gnoseologia inferior*. Baumgarten se supune încă domniei raționalului – el nu acceptă nici o excepție, nu încearcă să condiționeze de nimic normele pur-logice. Însă, el apără cazul intuiției estetice pure în fața tribunalului rațiunii. El vrea să o salveze arătând că și în ea domină o lege interioară. Dacă această lege nu coincide cu cea a rațiunii, ea este totuși un analogon al acesteia.¹ Acest *analogon rationis*** ne indică faptul că sfera *legii* nu are aceeași semnificație cu cea a *conceptului* logic, ci este de proporții mult mai mari; că există o legitate care domină orice accident și dorință subiectivă, care nu poate fi reprezentată în forma unui concept. Rațiunea ca *întreg* cuprinde în sine ambele momente. Ea nu se limitează la conceptualul pur ci merge și pe ordine și legitate, indiferent în ce materie își găsește reprezentarea și încorporarea.²

* Percepție confuză (*lat.*) (n. tr.).

¹ La începutul operei sale, estetica va fi definită de către Baumgarten ca *ars analogi rationis* (*arta analogică rațiunii*), *Prolegomena* § 1.

** Analogia rațiunii (*lat.*) (n. tr.).

² Vezi *Aesthetica*, § 18: „Pulcritudo cognitionis sensitivae erit universalis consensus cogitationum, quatenus adhuc ab earum ordine et signis abstrahimus, inter se ad unum, qui phaenomenon sit.” [„În cunoașterea sensibilă, frumosul va fi consensul cugetărilor în măsura în care abstragem până la el, din ordinea și semnele acestora, între ele, ceva unic care este frumosul.” (*lat.*) (n. tr.).]

În această totalitate a sa, rațiunea rămâne stăpână fără ca stăpânirea sa să devină vreodată un jug greu, o constrângere exterioară. Baumgarten încetățenește ideea că rațiunii i-ar reveni puterea de domnie asupra tuturor forțelor inferioare, cu condiția ca această putere să nu degenereze niciodată în tiranie.¹ Cel dominat nu trebuie să fie afectat în natura sa proprie și nu trebuie să renunțe la esența sa; mai mult, el trebuie înțeles prin aceasta și menținut în aceasta. *Legitimarea* forțelor inferioare ale sufletului și nu supunerea și anularea lor este scopul pe care și-l propune estetica.²

Toate detaliile teoriei lui Baumgarten sunt deja incluse în această primă secțiune introductivă; toate caracteristicile operei de artă pe care el le indică, în special momentele modului de reprezentare pur poetică și mijloacele poetice de reprezentare, se dezvoltă din aceasta. În năzuința sa spre temeinicie și completitudine, lui îi place să acumuleze desemnări pentru acele caracteristici în care se exprimă diferența dintre reprezentarea pur poetică și cea logico-științifică. De la primele, el cere și așteaptă lumină și claritate, autenticitate, bogăție și luminozitate; el pretinde ca toate reprezentările pe care le utilizează poetul să dea dovadă de semnificație interioară, forță de convingere și vivacitate. Însă, toate aceste determinații de *ubertas* (rodnicie) și *magnitudo* (grandoare), de *veritas* (adevăr) și *claritas* (claritate), de *lux* (lumină) și *certitudo* (siguranță) se pot, în cele din urmă, sintetiza într-o singură cerință, pentru care Baumgarten a găsit expresia caracteristică de *vita cognitionis**. El nu vrea în nici un caz să detașeze poezia de originea *ideii* având în vedere faptul că el definește de la început estetica drept teoria despre „gândirea frumoasă” (*ars pulcre cogitandi*).³ Însă, el nu așteaptă de la ideea poetică să aibă doar formă, ci și culoare, nu doar adevăr obiectiv, ci și profunzime „senzitivă”, să nu ne intermedieze doar o convingere obiectual-corectă, ci și una „vie”. Această convingere vie pretinde ca noi să nu urcăm de la particular la general, conform

¹ „Imperium in facultates inferiores poscitur, non tyrannis.” [„În facultățile inferioare este nevoie de o dominare, dar nu de o tiranie.” (lat.) (n. tr.).], *Aesthetica*, § 12.

² Această tendință fundamentală a noii științe apare mai ales în expunerea lui Georg Friedrich Meier; vezi *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, partea I, Halle, 1748, § 5, § 13, § 16 și urm.

* Viața cunoașterii (lat.) (n. tr.).

³ *Aesthetica*, § 1: „Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis), est scientia cognitionis sensitivae.” [„Estetica – teorie a artelor liberale, gnoseologie inferioară, artă proporționată rațiunii – este o știință a cunoașterii sensibile.” (lat.) (n. tr.).]

regulilor configurării conceptuale logice, ci ca noi să concepem generalul *în* particular și particularul *în* general. Abstracția care ne indică drumul spre cele mai înalte genuri înseamnă, vizavi de intuiție, o sărăcire și o degenerare. Procesul abstractizării este în același timp un proces al sustragerii: generalul va fi atins doar dacă va fi „văzut“ prin prisma particularului și din tot mai multe „perspective“. Astfel, universalitatea poate fi atinsă aici doar renunțând la *determinare*; orientarea spre universalitate este opusă celei spre *determinare*.¹ *Estetica* vindecă această ruptură; deoarece, „adevărul“ *ei* nu poate fi căutat în *determinare*, nici nu poate fi atins vizavi de ea; ci se poate realiza doar în și prin ea. Frumusețea nu cere doar o claritate „intensivă“, ca și conceptul științific, ci ea deține și o claritate „extensivă“. Acea claritate intensivă va fi atinsă când vom reuși să reducem întregul unei intuiții la câteva determinări fundamentale, și să cunoaștem în acestea esența ei proprie. Claritatea estetică, extensivă, nu suportă însă o astfel de reducere și de concentrare conceptuală. Deoarece, artistul vrea să străbată realmente cercul realității intuitive; el vrea să cuprindă *într-o* singură privire atât centrul cât și periferia acestuia.² Conform teoriei lui Baumgarten, geniului artistic nu-i revine doar o puternică receptivitate sensibilă și o forță a fanteziei, ci și perspicacitate și profunzime spirituală, o *dispositio naturalis ad perspicaciam*.³ Însă, această privire profundă se distinge de acea perspicacitate analitică a gândirii științifice prin faptul că nu iese *în afara* fenomenelor, ci persistă în proximitatea lor; că nu vrea să meargă spre „cauzele“ fenomenelor, ci încearcă să le cuprindă în totalitatea și ființa lor pur imanentă și să le unească într-o imagine intuitivă de ansamblu.

Baumgarten trebuia să descrie acest contrast între spiritul artistic și cel științific și a putut să-i dea pentru prima dată o expresie strict filosofică deoarece, în această descriere, el a putut să facă apel la o experiență proprie, păstrată încă vie în interioritatea sa. În a sa *Entstehung der neueren Ästhetik*, Heinrich von Stein a semnalat falsitatea reprezentării și a ideii conform căroră Baumgarten, pornind de la un interes exclusiv cognitiv-teoretic și de la un gen de pedanterie logică, a descoperit și întemeiat estetica sistematică.

¹ Pentru opoziția care există între „configurarea conceptuală individualizatoare“ a lui Baumgarten și „configurarea conceptuală abstractizatoare“ a lui Wolff, vezi Baumler, *op. cit.*, p. 198 și urm.

² Pentru distincția dintre claritate „intensivă“ și „extensivă“, vezi Baumgarten, *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, § 13 și urm.

³ *Aesthetica*, § 32.

Baumgarten pornește de la intuiția nemijlocită a operelor poetice, încercând el însuși să fie poet. În *Cuvântul înainte la Meditationem* el explică faptul că nici o zi nu a trecut pe lângă el, fără să fi compus o poezie. Chiar dacă talentul său poetic era redus, el a cunoscut, totuși, din această îndeletnicire, ce înseamnă o „temă poetică“ și prin ce se distinge aceasta de o temă pur logică. Pentru a constata această diferență trebuia să acorde atenție doar propriei sale încercări poetice. Atât pentru filosofia limbajului cât și pentru estetică, faptul că Baumgarten, pentru a fixa această diferență, s-a raportat în primul rând la forma și tendința principală a *limbajului* poetic, reprezintă un pas important și semnificativ. Limbajul este mediul în care se întâlnesc reprezentările artistice și cele științifice. Atât ideile pe care le dezvoltă logicianul sau cercetătorul științific, cât și senzațiile și reprezentările pe care poetul vrea să le trezească în noi, au nevoie în egală măsură de intermediere prin cuvânt. Însă, același mijloc servește în ambele cazuri unor scopuri total diferite. În abordarea științifică a unei teme, cuvântul îndeplinește funcția de semn al unui concept; întreg conținutul său are o semnificație abstractă. Așa cum a exprimat Hobbes acest raport, cuvintele vor fi folosite aici exclusiv sub forma unor „semne de calcul ale spiritului“ – în evoluția supremă și în configurarea limbajului științific, ne vedem plasați la un nivel în care fiecare rest intuitiv care încă îi mai revine cuvântului, este complet radiat. Noi nu ne mai mișcăm în cercul cuvintelor, ci în cel al semnelor, singura noastră năzuință fiind de a da fiecărei operații a gândirii noastre o expresie univocă în aceste simboluri. Cu aceasta, *Scientia generalis** se sfârșește – așa cum afirmase mereu Leibniz prin formarea și realizarea a ceea ce se numește *Characteristica generalis***. Însă, ceea ce pentru știință înseamnă nivelul suprem de perfecțiune, ar însemna, prin raportare la artă, moartea acesteia; deoarece, ea s-ar goli de orice conținut concret intuitiv. Noua știință a esteticii vrea să evite pericolul acestei sărăcirii; deoarece, ea nu este orientată exclusiv spre perfecțiunea cunoașterii, ci spre perfecțiunea cunoașterii „senzitive“, pur intuitive. „Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo.“¹ Forța și măreția artistului, a poetului autentic constă în faptul că el împrumută suflarea de viață „semnelor simbolice reci“, care animă limbajul vieții cotidiene și limbajul conceptual al științei; în faptul că el le oferă acestora ceea ce se

* Știința generală (*lat.*) (n. tr.).

** Caracteristica generală (*lat.*) (n. tr.).

¹ Aesthetica, § 14. [„Scopul esteticii este desăvârșirea cunoașterii sensibile ca atare. Aceasta însă, este frumosul.“ (*lat.*) (n. tr.).]

numește *vita cognitionis*. Pentru artist, nici un cuvânt pe care-l folosește nu rămâne mort sau gol de semnificație; el este însuflețit din interior și este saturat cu un conținut nemijlocit intuitiv. Orice *formulare inflexibilă* dispare din limbajul poetic, în locul ei ivindu-se doar *claritatea* expresiei. Astfel, Baumgarten înțelege încă poezia sub conceptul suprem al „limbajului discursiv”; cu aceasta însă, el nu va deveni infidel ideilor sale estetice fundamentale; nu se lasă iar fascinat de retorică. Deoarece, determinarea pe care el o dă acestui „limbaj” elimină imediat acest pericol. „Oratio sensitiva perfecta est poema”¹: doar acel limbaj discursiv care are puterea de expresie senzorială perfectă, care ne fascinează cu o intuiție vie, are voie să se numească poezie.

Prin acestea, într-o formă strict *sistematică*, se desemnează, în același timp, o problemă ce frământase în permanență estetica secolului al XVIII-lea. Începând cu Dubos și elvețienii, această estetică făcuse mereu trimitere la caracterul *intuitiv* al *poeticului* propriu-zis. Însă, ea putuse să dea acestei idei o anumită formă doar prin faptul că apelase la ajutorul *picturii*. Utilizarea tezei: *ut pictura poesis**, așa cum a luat în general amploare înainte de *Luocoon*-ul lui Lessing, își are aici cauza și originea sa efectivă. Bodmer își scrie considerațiile sale critice asupra „tablourilor poetice” ale artistului, iar lucrarea lui Breitinger, *Critische Dichtkunst*, își propune drept scop să explice „pictura poetică de factură inventivă” și să o illustreze cu exemple din Antichitate și din contemporaneitate. Însă, aici se impune o nouă întrebare. Este într-adevăr posibil ca poetul să concureze cu pictorul – ca el, prin „semnele sale artistice” să încerce să ne ofere *exact același lucru* pe care acesta ni-l prezintă prin „semnele sale naturale”? Sau nu cumva fiecare competiție de acest fel are drept scop un amestec accidental al artelor, o negare a *mijloacelor poetice de stil*? Baumgarten prevenise acest amestec prin faptul că el cunoștea cerința de expresie „picturală” drept o confuzie care s-a declanșat prin luarea unei părți în sensul de întreg. Această cerință nu este filosofică și sistematică; ea este mai mult metaforică. În ea, în loc de *genul* adevărat, în loc de conceptul suprem de *cognitio sensitiva***, a fost situată doar una dintre *speciile* sale, cea de descriere picturală. Poetul nu poate și nu trebuie să „picteze” în cuvinte însă, prin intermediul acestora, el poate și trebuie să trezească în ascultător reprezentări clare, vii, sensibil-intuitive. Aceasta este sarcina sa

¹ *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, § 9. [„Discursul sensibil perfect este poezia.” (*lat.*) (n. tr.).]

* Precum pictura așa și poezia (*lat.*) (n. tr.).

** Cunoaștere sensibilă (*lat.*) (n. tr.).

fundamentală: talentul de *ingenium venustum*, așa cum îl descrie Baumgarten. Din punct de vedere spiritual-istoric această descriere se citește ca o profecție: înainte cu patru decenii de *Critica facultății de judecare* și de scrierea lui Karl Philipp Moritz, *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, ea face trimiterile la „gândirea obiectuală“ a lui Goethe. *Ingenium venustum* nu vrea doar să înțeleagă obiectul și să-l clasifice în specii și genuri, ci el trăiește în intuiția obiectelor. Lui îi este caracteristică acea abundență (*venusta plenitudo*) care nu poate rezulta niciodată dintr-o simplă compoziție și care nu se poate descompune în părți particulare. În acest tip de *ingenium* se exprimă mai mult o stare și o dispoziție sufletească generală care, tuturor acelor elemente pe care le atrage în sine, le împărtășește propria-i culoare. Această stare a sufletescului luată ca întreg este ceea ce caracterizează spiritul artistic ca atare, ceea ce îi imprimă acel caracter care nu poate fi nici dobândit, nici învățat, ci care se naște o dată cu artistul. „Ad characterem felicitis aesthetici generalem requiritur Aesthetica naturalis connata (*φύσις*, natura, *εὐφροία*), dispositio naturalis animae totius ad pulcre cogitandum, quacum nascitur.“¹ Estetica lui Baumgarten iese astfel, încă o dată, în afara cercului simplei logici. Ea vrea să fie o logică a „forțelor inferioare de cunoaștere“; însă, cu ajutorul acestora, ea nu vrea să servească doar sistemului filosofic, ci, în primul rând, *teoriei despre om*. Nu este o întâmplare faptul că Herder se raportează la Baumgarten și că îl numește „adevăratul Aristotel al timpului nostru“.² Deoarece, la el, acesta a găsit încetățenit acel nou ideal al *umanității* sub care el își plasa întreaga sa acțiune. La începutul esteticii, întâlnim deja acest nou imperativ umanist pe care Baumgarten îl impune filosofiei, ca teorie a înțelepciunii. „Philosophus homo est inter homines neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat.“³ Formarea talentelor *singulare*, în special a talentului de descompunere analitică a conceptelor, poate să revină eruditului și specialistului; însă, sarcina spre care trebuie să tindă filosoful, nu

¹ *Aesthetica*, § 28 [„Pentru un caracter fericit se pretinde un aspect estetic general. Estetica dobândită natural este o dispoziție naturală a sufletului întreg în vederea gândirii frumosului de îndată ce el se naște.“ (*lat.*) (n. tr.).]

² Herder, *Fragment über die Ode*, *Werke* (Suphan), XXXII, 83; vezi *Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften*, *Werke*, XXXII, 178 și urm. și *Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten*, *J. D. Heilmann und Th. Abbt, Werke*, XXXII, 175 și urm.

³ *Aesthetica*, § 6. [„Filosoful este un om între oameni care nu consideră ca străină de sine nici o parte atât de mare a gândirii umane.“ (*lat.*) (n. tr.).]

poate fi niciodată îndeplinită prin acest talent. Ea pretinde ca nici un câmp al cunoașterii să nu fie fracturat și nici un talent al spiritului să nu degenereze. Spiritul filosofic nu trebuie să se considere sublim vizavi de talentele intuiției și ale fanteziei; el trebuie să se întrepătrundă cu acestea și, împreună cu talentul de a judeca și concluziona, să ajungă la un echilibru pur. Dintr-o astfel de armonie provine mai întâi completitudinea și ermetismul intern al sistemului filosofic; însă, tot de aici provine și suprema încorporare *individuală* a spiritului filosofic. Formarea supremă și cea mai pură a acestui spirit nu poate fi atinsă prin cultura forțelor intelectului și nu se poate epuiza în acestea.¹ Printr-o trăsătură fundamentală a gândirii sale, prin năzuința sa la totalitate, filosoful este și rămâne mai mult, înrudit cu artistul;² și când nu poate concura cu acesta în *crearea* frumosului, atunci el poate totuși, să se încumete la *cunoașterea* frumosului și pe baza acesteia, pe baza esteticii sistematice, să-și desăvârșească propria sa imagine despre lume. Cu aceasta, noua disciplină nu doar că este legitimată din punct de vedere logic, ci și îndreptățită din punct de vedere etic. Deoarece, „științele frumoase“ nu mai constituie acum un domeniu particular, relativ-independent al cunoașterii, ci ele „însuflețesc în totalitate omul“ și fac din el ceea ce el poate să fie și trebuie să fie.³

În măsura în care problema frumosului nu doar că trimite la o bază sistematică a esteticii, ci și la întemeierea unei noi „antropologii filosofice“, prin aceasta, o idee caracteristică *întregii culturi* a secolului al XVIII-lea își va primi adevărarea și forța sa. Din nou se arată acum, dintr-o nouă perspectivă, că în gândirea secolului începe să se înfăptuiască o schimbare radicală a *etaloanelor* de până atunci. În relația dintre intelectul uman și cel divin, între *intellectus ectypus** și *intellectus archetypus***, are loc o mutație. Nu mai este

¹ Vezi *Aesthetica*, § 41 și urm.

² Vezi remarcă din *Meditationes*, § XIV: „Si quis... in utraque facultatis cognoscitivae parte excellat et qualibet suo adhibere loco didicerit nae illi sine alterius detrimento ad alteram exasciandam in cumbet, et Aristotelem, Leibnitium cum sexcentis aliis pallium lauro jungentibus fuisse sentiet prodigia, non miracula.“ [„Dacă cineva excelează în fiecare aspect al facultății de cunoaștere și ar fi înțeles că oricine putea fi chemat în locul lui, să nu se sprijine în educarea cuiva pe sine în locul altuia, ci să sesizeze faptul că Aristotel, Leibniz și nenumărați alții care s-au încins cu o haină de lauri, au fost niște prezențe prodigioase, dar nu niște miracole.“ (*lat.*) (n. tr.)]

³ Vezi G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, vol. I, § 5, § 13, § 15, § 20 etc.

* Intelectul general (*lat.*) (n. tr.).

** Intelectul arhetipal (*lat.*) (n. tr.).

vorba, la fel ca în marile sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea, ca la Malebranche, sau Spinoza, despre faptul de a lăsa finitul să se consume în infinit, nimicindu-l în același timp. Se va tinde mai mult, ca, vizavi de acest etalon suprem, el să *se afirme* în specificitatea sa; ca el să-și mențină natura specifică, cunoscând-o în același timp ca atare. În măsura în care bazele esteticii sistematice facilitează autonomia frumosului, cu aceasta, ea anunță implicit acest drept fundamental al naturii finite la forma sa independentă de existență. Deoarece, una dintre determinațiile principale pe care filosofia scolastică germană le preia din teoria lui Leibniz constă în faptul că ființa *divină* ca atare se află în afara acelei sfere în care noi trebuie să căutăm fenomenul frumosului, fiind sublimă în raport cu această sferă. Conform lui Leibniz, esenței cunoașterii divine i se aplică ideea că ea nu se mișcă în cercul *reprezentărilor* sensibile, ci se bazează pe *ideile adecvate*, acest fapt însemnând că ea, pe fiecare întreg pe care-l înțelege, îl pătrunde și îl descompune în același timp până la ultimele sale elemente constitutive.¹ În fața unui asemenea mod de cunoaștere, fenomenul frumosului trebuie să se dizolve în neant. Noi nu avem voie – exprimă Mendelssohn această idee în *Briefen über die Empfindungen* – să confundăm „Venusul ceresc“ care constă în perfecțiunea, în adecvarea totală a tuturor conceptelor, cu „Venusul pământesc“, cu frumusețea. Deci, din punct de vedere *metafizic*, frumosul nu se bazează atât pe o capacitate, cât pe o incapacitate a sufletului omenesc; o forță de cunoaștere mai perfectă decât a noastră nu ar avea acces la experiența frumosului.² Pentru acest *contrast* strict între frumusețea sensibilă și perfecțiunea pur intelectuală, Mendelssohn se poate sprijini pe ideile lui Baumgarten; însă, la acesta, contrastul servește unei alte tendințe conceptuale și poartă un alt accent de valoare. Deoarece, chiar dacă Baumgarten trasează limitele frumosului, el nu vrea totuși să mențină omul în cadrul acestora. Acesta nu trebuie pur și simplu să iasă în afara finitudinii, ci trebuie să o analizeze sub toate aspectele pe care le implică. De vreme ce el rămâne situat în afara sferei idealului cunoașterii divine, adecvate, el își satisface natura și determinația *sa*. Astfel, prin estetica lui Baumgarten, strâns legată de filosofia scolastică germană, are succes aceeași idee pe care filosofia dreptului și a statului o găsisse în epoca Luminilor la fel de eficientă. Iluminismul a învățat tot mai mult să renunțe la „absolut“ în sens strict metafizic, la idealul „cunoașterii care se ridică la

¹ Vezi Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, *Philosophischen Schriften* (Gerhardt), IV, 423.

² Mendelssohn, *Briefe über die Empfindungen* (1755), 5. Brief.

perfecțiunea divină“; însă, în locul acestuia, el își propunea un ideal pur uman pe care a încercat să-l determine tot mai precis și să-l realizeze tot mai riguros.

Prin „umanizarea“ sensibilității, se găsea acum răspunsul la o altă întrebare care frământase mult timp secolul al XVIII-lea. Filosofia secolului al XVIII-lea nu se pronunța doar pentru dreptul „imaginației“, ci și pentru dreptul simțurilor și al pasiunii sensibile. Teoria carteziană conform căreia pasiunile nu erau decât perturbații ale sufletului (*perturbationes animi*), va fi acum tot mai mult înlăturată; pasiunile apar mai mult ca impulsuri vii, ca forțe instinctuale care animă fenomenul sufletesc ca întreg, menținându-l în mișcare.¹ Din toate părțile, în special din partea psihologiei franceze și a eticii, se pretinde o *emancipare a sensibilității*, această pretenție luând o amploare tot mai mare. Stoicismul secolului al XVII-lea, care nu a rămas doar o teorie filosofică, ci care s-a anunțat în tragedia clasică drept motiv al configurației artistice, se confruntă acum cu o dispoziție fundamentală pur epicureică. Acest epicureism îmbracă cele mai variate forme și arată cele mai diferite nuanțe. Cum se întâmplă în *L'Art de jour* a lui Lamettrie, el poate să ia forma unei recomandări la plăcerile pure ale simțurilor sau să constituie o tehnică subtilă de rafinare intelectuală și de sublimare permanentă a bucuriei existenței. „Libertinul“ secolului al XVII-lea, cercul oamenilor de lume, care se întruneau în „templu“ sau în salonul lui Ninon de l'Enclos în Paris și al d-nei Mazarin, în Londra, au încercat să aducă la perfecțiune această artă – ea și-a găsit cel mai semnificativ și mai fin reprezentant spiritual al ei în St. Évremond.² Din acest cerc a provenit un întreg șir de tratate ce se vroiau a fi o adevărată școală a plăcerii și care, în sens teoretic, mijloceau accesul la plăcere, dorind să învețe pe alții mijloacele prin care aceasta poate fi epuizată.³ Din punct de vedere estetic, rafinarea plăcerii, susținută aici, este fără îndoială semnificativă. Dar, estetica ce s-a dezvoltat pe aceste baze rămâne o simplă estetică a atracției și a farmecului. Ea întărește receptivitatea și capacitatea de

¹ Vezi mai sus, p. 107 și urm.

² Mai multe detalii despre acest cerc al „libertinilor“, vezi Mornet, *La pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, 1929, p. 28.

³ Vezi Saint-Évremond, *Œuvres mêlées*, Amsterdam, 1706; Rémondle Grec, *Agathon ou Dialogue de la volupté* (1702) tipărită în *Recueil de divers écrits*, publ. De Saint-Hyacinthe; Baudot de Juilly, *Dialogue entre M. M. Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs* (1700); Lanson a analizat aceste lucrări în articolul său: „Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France“ (*Études d'histoire littéraire*, Paris, 1930, p. 164 și urm.).

impresie pentru atracția sensibilă, însă îi lipsește orice acces la domeniul original al elementului artistic, la domeniul spontaneității. Și tocmai această deficiență majoră este cea care este depășită de estetica lui Baumgarten. Și aceasta apără dreptul sensibilității; însă, nu vrea să dezlănțuie pur și simplu sensibilitatea, ci vrea să o aducă la desăvârșirea sa spirituală. Această desăvârșire nu poate consta în plăcere; ea poate consta doar în frumusețe. Frumusețea este plăcere – dar, această plăcere este diferită de cea care provine din viața instinctuală. În ea nu domină puterea simplei dorințe, ci avântul spre intuiția și spre cunoașterea pură. Prin ea, viața, mișcarea internă și spontaneitatea pură, specifice și sferei senzorialului, vor fi accesibile; prin ea, noi înțelegem adevărata *vita cognitionis sensitivae*. La fel cum înainte se deschidea perspectiva spre Herder, se deschide acum perspectiva spre scrierea lui Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung*. Baumgarten a fost unul dintre primii gânditori care a depășit opoziția dintre „senzualism“ și „raționalism“ și care a inițiat o nouă sinteză eficientă între „rațiune“ și „sensibilitate“.

Desigur, Baumgarten nu a atins în totalitate scopul ideal pe care și l-a propus; el nu a străbătut drumul până la capăt. Deja la începutul esteticii, el spune că opera sa vroia să deschidă calea către o nouă știință, însă nu să o desăvârșească sistematic.¹ În privința subiectivă, lui i-au fost trasate de la început anumite limite; deoarece, opera sa este concepută în stil scolastic, rămânând strâns legată de acesta. Noua idee pe care o reprezintă Baumgarten nu-și găsește o formă corespunzătoare în conformitate cu dorințele acestuia; el trebuie să o dezvolte în paragrafe, într-un mod destul de rigid, părând că, astfel, își pierde tot dinamismul său liber. Cine poate realmente să-l citească și să-l înțeleagă pe Baumgarten, acela va descoperi și sub această carapace dură, nucleul pur al gândirii sale și maniera sa originală de expunere a unei idei. În ale sale *Cuvântări școlare*, Herder a abordat „conceptul de grație în școală“ și, pentru a explicita această grație, el făcut apel la Baumgarten. Ea ar fi cea care ar constitui elementul preferat al esteticii nemuritoare a lui Baumgarten: „naivitatea fină și plină de mici atracții, care scapă ochiului comun și care apare doar ca o pată întunecată celui total neinițiat.“² De fapt, influența lui Baumgarten a fost limitată doar asupra unui cerc restrâns, viața efectivă a noii creații literare germane, abia dacă a fost afectată. În această direcție, Lessing a fost primul gânditor care a făcut carieră. El s-a decis să pună în consonanță gândirea și fapta, teoria și viața, pentru a satisface

¹ Vezi *Aesthetica*, § 5.

² Herder, *Werke* (Suphan), XXX, 32 și urm.

pretenția lui Baumgarten la *vita cogitationis*. Tot ceea ce a fost considerat de către Baumgarten ca aparținând caracterului adevăratului estetician (*ad characterem felicitis Aesthetici pertinens*), a fost realizat de spiritul lui Lessing. Observăm că aici se găsesc într-un singur individ toate momentele: *ubertas*, *magnitudo*, *veritas*, *claritas*, *certitudo*, *copia**, *nobilitas***; aici se împletește armonios *dispositio acute sentiendi**** cu *dispositio naturalis ad imaginandum*****, cu *dispositio ad saporem non publicum, immo delicatum****** și cu *dispositio naturalis ad perspicaciam******. Această unificare este cea care conferă operei lui Lessing specificitatea sa incomparabilă și care i-a asigurat efectul. Să avem în vedere doar *conținutul* conceptelor estetice fundamentale ale lui Lessing; nu vom găsi în acesta nici o explicație satisfăcătoare pentru acest efect. Deoarece, acest conținut n-a fost creat de Lessing, ci a fost preluat de către el. Cu greu găsim la el un concept estetic sau o teză care să nu-și găsească paralela exactă în literatura contemporană, care să nu se găsească în scrierile lui Baumgarten sau ale elvețienilor, ale lui Shaftesbury, Dubos sau Diderot. Dar, dacă printr-o astfel de indicare a *izvoarelor* lui Lessing, am încerca să ridicăm obiecții împotriva originalității ideilor sale fundamentale, am face o confuzie și am da dovadă de o nerecunoaștere totală. Originalitatea sa nu constă atât în „invenția” a ceva nou, a unor motive ideatice necunoscute până atunci, cât în ordonarea și relaționarea acestora, în dominația lor suverană, în clasificarea lor din punct de vedere logic. Înainte de toate, Lessing este mai ales logician; însă, clasificările pe care le face, critica și arhitectonica sa, presupun mai mult decât un proces *formal* logic. Deoarece, intenția sa nu este doar relaționarea logică a conceptelor, ci el are talentul de a explica fiecare concept prin cauza sa, înțelegându-l și explicându-l pornind de la aceasta. El a făcut acest demers pentru toate conceptele fundamentale și principale ale esteticii contemporanilor săi. În modul său de abordare, orice simplă formalitate este înlăturată din concepte; ele sunt saturate cu un conținut determinat, concret-intuitiv; pe baza acestui conținut, ele pot din nou să intervină în procesul de creație artistic și să-l influențeze. Pentru realizarea lui Lessing nu este decisivă materia conceptelor ca atare, ci forma lor, nu *ce-ul* lor, în sensul definiției logice, ci transformarea lor spirituală. În spiritul

* Copie, plăsmuire (*lat.*) (n. tr.).

** Noblete (*lat.*) (n. tr.).

*** Dispoziția de a simți intens (*lat.*) (n. tr.).

**** Dispoziție naturală spre imaginare (*lat.*) (n. tr.).

***** O dispoziție către o savoare care nu este publică, ci mai degrabă intimă (*lat.*) (n.tr.).

***** Dispoziția naturală spre observare (*lat.*) (n. tr.).

său se înfăptuiește tot mai mult procesul acestei transformări, al acestei metamorfoze și metempsihoze a conceptelor. Lessing a renunțat la numele de *poet* în cel mai strict sens al cuvântului deoarece a fost conștient că nu deținea acea forță magică originară prin care poetul nu doar că-și imaginează creația, ci și oferă acesteia existență și viață mediată proprie. El simțea și știa că lui, *această* manieră de configurație pe care o vedea desăvârșită în cele mai mari și dramatice structuri epice, la Homer sau Shakespeare, îi era interzisă. Însă, dacă el nu a posedat acea profundă magie a marilor poeți, atunci, în locul acesteia, lui îi este proprie o magie a *gândirii* așa cum nu a mai existat nici înainte, nici după el. Fiecare concept care intră în cercul acestei gândiri începe imediat să se transforme. Din simple rezultate, conceptele redevin forțe originar-creatoare și impulsuri nemijlocit-dinamice. Noi nu le mai primim în calitate de existență dată, ca și o sumă de caracteristici desăvârșite; le vedem *devenind* și le recunoaștem valoarea și sensul în această manieră de instruire. *Teoria* lui Lessing despre raportul dintre geniu și regulă, despre limitele dintre pictură și arta poetică, despre „senzațiile amestecate“, despre semnificația semnelor pentru clasificarea și sistematica artelor: toate acestea, ca simple teorii, se pot regăsi la fiecare pas în operele fundamentale ale esteticii secolului al XVIII-lea. Dar, pentru Lessing simpla teorie revine la viață, devine creatoare, este implementată interiorului vieții artei. Critica lui Lessing nu vrea să acționeze doar constructiv, nu vrea să „stimuleze“ doar creația artistică (considerând că acest stimul provine întotdeauna doar din exterior), ci conform esenței sale, este un moment immanent și o componentă immanentă a producției. Ea este o „critică productivă“ doar fiindcă este critică *în* producție și există pe baza acesteia. În virtutea acestei trăsături, Lessing conduce estetica epocii Luminilor, părănd că preia moștenirea ei conceptuală, în afara scopurilor și limitelor ei de până acum. Doar lui i-a reușit ceea ce lui Gottsched și elvețienilor, lui Voltaire și Diderot, lui Shaftesbury și discipolilor săi, nu le reușise: el nu doar că perfecționează gândirea estetică a unei epoci, ci și descoperă noi „posibilități“ ale artei poetice. Faptul că el a văzut dreptul acestor „posibilități“ și că a eliberat pentru ele calea: în aceasta constă contribuția sa în cadrul literaturii germane. Este vorba despre o contribuție și un merit care totuși vor fi subestimate mult în semnificația lor și care vor fi reduse doar la sensul lor spiritual istoric, dacă vom vedea în ele doar o realizare națională, și nu una „europeană“ – așa cum s-a întâmplat într-o prezentare a teoriei estetice a lui Lessing.¹ Raportul dintre conceptele generale

¹ Vezi Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme*, p. 578: „Le mérite de Lessing – considère Folkierski – est national, et non européen.“ [„Meritul lui Lessing este de ordin național și nu european.“ (fr.) (n. tr.).]

ale lui Lessing și structura și problematica specifică a literaturii germane a secolului al XVIII-lea este evident; însă, tocmai datorită acestui raport, Lessing a descoperit un nou aspect și un nou orizont al artistului. Goethe spunea despre Herder că semnificația sa în calitate de istoric și filosof al istoriei ar consta în faptul că el s-a dedicat cu toate forțele, fapticului, unicului, particularului fără să îngrădească puterea materială a fapticului, a ceea ce se cheamă *matter of fact**. Ceea ce a considerat el ca fiind cel mai mare talent al lui Herder, este talentul „de a reorganiza resturile istoriei într-o unitate organică vie, asemănătoare unei plante.”¹ Aceste cuvinte se pot aplica și în privința originalității realizării critico-estetice a lui Lessing. Vizavi de concepte și de teoreme, el deține aceași capacitate pe care o are Herder vizavi de lumea realității istorice. Atunci când el se dedică acestora, fie făcând referire la ele sau criticându-le, stratificându-le sau ordonându-le, din aceste procese logice va izvorî o nouă viață iar ideile vor experimenta o adevărată palingeneză. Lessing nu caută această noutate; el nu aspiră niciodată la originalitate doar de dragul originalității înseși. Mai mult, el se sprijină cu toate forțele pe tradiție; el o cunoaște în totalitate și îi place să meargă pe urmele ei, pe cele mai dificile și mai întunecate căi ale sale. Dar, *obținerea prin efort* a ceva este mai importantă pentru el decât simpla *deținere*. De aceea, ca nici un alt gânditor al epocii sale el dă dovadă de acea forță creatoare care nu provine dintr-o adversitate față de ceea ce este dat și devenit, ci care simte în sine puterea și instinctul de a transforma mereu sfera celor create, „astfel încât nimic să nu rămână inflexibil”. Lessing a salvat conceptele și tezele fundamentale ale esteticii secolului al XVIII-lea de pericolul acestei încremeniri – și pentru *acest* merit, în special, generația tânără i-a fost recunoscătoare. În *Poezie și adevăr*, Goethe a prezentat acest efect pe care l-a avut *Laocoon*-ul lui Lessing; el a descris cum splendoarea „conceptelor fundamentale” lessingniene l-a entuziasmat, văzându-se situat, „din regiunea unei intuiții sărăcăcioase în câmpiile libere ale ideii”. Lessing a demonstrat această forță care declanșează entuziasmul nu doar în cadrul literaturii, ci și în filosofia secolului său, luată *ca un tot unitar*. În primul rând, lui trebuie să-i mulțumim pentru faptul că secolul Luminilor, determinat și caracterizat în cea mai mare parte prin talentul critic, condus și dominat de acesta, nu a căzut pradă acelui sens negativ al criticii – pentru faptul că a îndreptat din nou critica spre viață și a reușit să o configureze și să o utilizeze astfel încât să devină un instrument indispensabil al acesteia, al evoluției și permanentei reînnoiri a spiritului.

* Fapt, situații de fapt, ceea ce există în mod real (*engl.*) (n. tr.).

¹ Goethe către Herder, mai 1755.

Ernst Cassirer și perenitatea Iluminismului

Ernst Cassirer (1874–1945) este unul dintre cei mai reprezentativi gânditori din filosofia contemporană și, în general, este socotit drept cel mai mare istoric al filosofiei din secolul de care abia ne-am despărțit. Renumele acesta se sprijină pe o operă de cercetare istorico-filosofică de proporții cu adevărat impresionante, o simplă înșiruire a principalelor titluri fiind deja suficientă. Regăsim în aceasta interesul autorului pentru toate marile episoade din ceea ce s-a numit tradiția metafizică a Occidentului, din Antichitate până astăzi. Desigur, nu întreaga tradiție a gândirii Occidentului, cu toate momentele sale, l-a preocupat pe E. Cassirer la același nivel de interes, dar competența sa a fost una reală, solid întemeiată științific, în tot ceea ce a abordat. Printre aceste titluri, un loc important ocupă lucrarea, ce apare pentru prima dată într-o traducere românească, *Filosofia Luminilor (Die Philosophie der Aufklärung)*. Ea consolidează temeinic renumele de mare istoric al filosofiei al lui E. Cassirer, constituie o dovadă a viziunii sale istorico-filosofice și un exemplu concret al metodei sale de cercetare, devenind în scurt timp de la apariția sa o lucrare clasică a temei și rămânând astfel până astăzi.

* * *

Câteva puncte de reper ale biografiei lui E. Cassirer pot avansa și o idee mai profundă asupra operei sale de filosof și istoric al filosofiei. Se naște la Breslau (astăzi Wrocław, în Polonia), într-o familie de negustori de origine evreiască. La terminarea liceului urmează, din 1892, studii la mai multe universități germane: Berlin, Leipzig, Heidelberg. Poposește în cele din urmă la Universitatea din Marburg, devenită un important centru al mișcării neokantiene și sediul uneia dintre școlile neokantiene, numită Școala Marburgheză. Întemeiată de celebrul gânditor Hermann Cohen (1842–1918), va mai număra alături de acesta, ca un alt

reprezentant celebru, pe Paul Natorp (1854–1924). Pe lângă E. Cassirer, vor trece prin Universitatea din Marburg, ca și colegi din diferite generații, nume nu mai puțin cunoscute ale gândirii contemporane, ca Nicolai Hartmann (1882–1950) și Martin Heidegger (1889–1976), făcând astfel din Marburg, unul dintre cele mai importante centre ale întregii vieți filosofice germane de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

Desigur, neokantianismul îi aduce tânărului student Cassirer în prim-planul preocupărilor sale criticismul kantian și noua concepție despre cunoaștere și valoarea cunoașterii științifice cuprinsă în *Critica rațiunii pure* (1781). Ea poate fi concentrată în ceea ce Kant însuși numește răsturnarea sau întorsătura copernicană, potrivit căreia în cunoaștere, în relația dintre subiect și obiect, rolul hotărâtor îl deține subiectul. Acesta, prin activitatea lui, își creează imaginea sa cognitivă asupra realității. După ce, venind din mai multe direcții, diferitele mișcări și curente neokantiene au reușit să-l reimpună, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, în centrul de interese al gândirii epocii pe Kant, Wilhelm Windelband (1848–1915) va lansa, în *Cuvânt înainte* la prima ediție din 1883 a cunoscutului său volum de studii și articole, *Preludii (Präludien)*, deviza: „A-l înțelege pe Kant înseamnă a-l depăși pe Kant.”¹ Aceasta va indica direcția de mișcare a tuturor marilor neokantieni care vor ajunge, pe baza kantianismului, să elaboreze, în mod sistematic, concepții proprii. În prima jumătate a secolului al XX-lea, în această direcție, se va mișca ca și gânditor original și E. Cassirer cu filosofia sa a *formelor simbolice*. În primăvara lui 1899, E. Cassirer își ia doctoratul în filosofie cu calificativul *summa cum laude*, cu teza *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (*Critica lui Descartes a cunoașterii matematice și natural-științifice*). Trecând pragul secolului al XX-lea, activitatea lui Cassirer urmează cele două linii pe care le va ilustra de-a lungul întregii sale vieți, ca filosof și ca istoric al filosofiei. Ca filosof, va elabora *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (*Conceptul de substanță și conceptul de funcție. Cercetări asupra problemelor fundamentale ale criticii cunoașterii*) apărută în 1910 și urmată de volumele *Die Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofiei formelor simbolice*) – 1923, 1925 și 1929. În celălalt plan al activității sale, acela de istoric al filosofiei, vor sta volumele monumentalei *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (*Problema cunoașterii în filosofia și știința epocii moderne*) – 1906, 1908, 1920.

¹ W. Windelband, *Vorwort in Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, vol. I, p. IV.

Această operă filosofică, de o asemenea amploare și importanță, îi oferă posibilitatea unei remarcabile cariere universitare. Este profesor al Universității din Hamburg din 1919, la invitația făcută de psihologul William Stein. Importanță este în această perioadă influența exercitată asupra lui Cassirer de cercul intelectual constituit în jurul profesorului Aloy M. Warburg – din care făceau parte și nume de talia unui E. Panofsky. Principalele lucrări ale lui Cassirer din deceniul al treilea se vor resimți puternic de această influență binefăcătoare a Institutului Warburg.

După prăbușirea Republicii de la Weimar și ascensiunea la putere a lui Hitler, în 1933, ca și cancelar al Reichului, în viața lui E. Cassirer vor urma anii exilului. În 1933 părăsește Germania și după o vară petrecută la Viena, între 1933 și 1935, va fi *visiting professor* la Oxford unde va ține prelegeri despre Kant, filosofia hegeliană a dreptului, Leibniz și Platon. Din septembrie 1935 va trece la Universitatea din Göteborg unde va sta până în vara lui 1941. Suntem în anii celui de-al doilea război mondial, anul 1941 fiind unul hotărâtor în desfășurarea acestuia. Este anul când, la 27 aprilie, trupele lui Hitler intră în Atena, iar la începutul verii atacă Rusia sovietică. În aceste condiții, care făceau nesigură în Europa până și o țară neutră ca Elveția, familia Cassirer va emigra definitiv, în 1941, în SUA. Aici va fi profesor la Yale și apoi la Columbia, murind în exil la New York, de un atac de cord, la 13 aprilie 1945, cu câteva zile înainte de încheierea oficială a celui de-al doilea război mondial prin victoria Aliaților asupra Germaniei fasciste.

* * *

În evoluția filosofică a lui E. Cassirer, *Filosofia Luminilor* (*Die Philosophie der Aufklärung*), apărută în 1932 la celebra editură J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) din Tübingen, reprezintă un eveniment însemnat de o semnificație particulară, asupra căruia trebuie insistat fie și numai în trecere. Lucrarea aceasta este ultima pe care E. Cassirer o mai publică în Germania, în urma autoexilului pe care și-l impune în 1933, o dată cu venirea lui Hitler la putere ca și cancelar al Reichului (30 ianuarie 1933). Evenimentul îl găsește pe Cassirer la catedra de filosofie a Universității din Hamburg unde era profesor încă de la întemeierea acesteia, din 1919, și unde ocupă între 1929–1930, demnitatea de rector. I se oferă pe loc mai multe posibilități: Oxford, New York (New School for Social Research). Urmează anii lungi ai unui exil din care, ca și atâția alți mari germani ai epocii, nu se va mai întoarce niciodată acasă, în Germania.

În acest context biografic individual, dar și într-o astfel de atmosferă generală social-politică și intelectuală, *Filosofia Luminilor* prezintă pentru Cassirer o semnificație cu totul specială. O nouă epocă a barbariei amenința să-și impună brutal

stăpânirea asupra istoriei omenirii. Rațiunea și toate celelalte valori tradiționale ale umanismului sunt contestate vehement și o gravă criză amenință omenirea europeană în toate planurile sale de existență. E. Cassirer se simte dator să acționeze. O va face în primul rând ca un gânditor în buna tradiție a valorilor și principiilor gândirii occidentale, ca un adevărat umanist. *Filosofia Luminilor* trebuie interpretată din acest unghi de vedere fundamental. O reacție mai directă va apare, este adevărat, ceva mai târziu în planul gândirii social-politice a lui Cassirer, fără ca această împrejurare să-l transforme într-un gânditor politic propriu-zis. „Cassirer – cum remarcă Pierre Quillet, traducătorul în franceză al lucrării privind Iluminismul la care ne referim – este un umanist și nu un gânditor politic, chiar dacă se poate imagina că există o anume afinitate doctrinală între Școala de la Marburg și *Sozial Demokratie*.”¹

Expresia acestei reacții severe a lui E. Cassirer o găsim în analizele necruțătoare privind evenimentele ce s-au desfășurat în plan social-politic cuprinse în ultima lucrare scrisă și publicată pe pământ american. Este vorba de lucrarea *The Myth of the State* (1944)². Aici se va identifica, cu un simț de o rară putere de penetrare a evenimentelor până în substratul ultim al semnificațiilor lor, cauza propriu-zis filosofică a zguduitorilor procese petrecute în plan social-politic. În viziunea lui Cassirer, această cauză, precis identificată și numită, constă în resurecția mitului. Într-o viziune genetică, problema mitului este abordată din perspectiva relației mit-națiune. Schema generală de interpretare este cea pe care au impus-o chiar unii dintre membrii generației lui Cassirer, câțiva dintre cei mai mari istorici ai filosofiei grecești. Ea poate fi concentrată în expresia fericită, lansată ceva mai târziu de W. Nestle – de la mit la logos. În această schemă interpretativă, „mitul și logosul desemnează cei doi poli între care oscilează viața spirituală a omenirii. Reprezentarea mitică și gândirea logică sunt opuse.”³ Pentru început, la debuturile vieții istorice a omenirii, reprezentarea mitică constituia unica formă de exprimare a vieții interioare și a lumii exterioare; apariția filosofiei pune capăt unei lungi perioade de dominare exclusivă a mitului. Și pentru E. Cassirer, nașterea filosofiei grecești, văzută în lumina unei interpretări ce ține cont atât de realitatea faptelor dar și de spiritul lor, înseamnă victoria explicației logice în raport cu reprezentarea mitică, adică a logosului asupra mitului. Numai că această victorie a Rațiunii nu a

¹ Pierre Quillet, „Présentation”, în *La philosophie des Lumières*, Éditions Fayard, 1970, p. 15.

² Vezi traducerea românească: E. Cassirer, *Mitul statului*, trad. Mihaela Sadovschi, Institutul European, Iași, 2001.

³ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Scientia Verlag, Aalen, 1966, p. 1.

fost nici una totală, nici una definitivă. În interpretările avansate de E. Cassirer, lucrurile apar mult mai nuanțate. Apariția filosofiei ca supremă manifestare a rațiunii a dus la învingerea mitului dar nu și la eliminarea lui definitivă din viața spirituală a omenirii. Dimpotrivă, dimensiunea mitică pare a fi și pentru Cassirer o permanență a conștiinței omenesti care o va însoți ca o umbră pe tot parcursul drumului ei istoric. Victoria rațiunii nu este doar una parțială și de aceea este cu atât mai importantă și mai prețioasă, în urma acesteia, mitul fiind expulzat doar din domeniul gândirii privind natura. S-au născut ca atare filosofia naturii și știința naturii, amândouă bazate pe înțelegerea și explicarea rațională a naturii. Dar mitul se va retrage, pentru o lungă perioadă de timp, pentru a-și regenera forțele printr-o lucrare mai degrabă subterană, nevăzută. El va izbucni din când în când, va ieși la suprafață cu violență mai ales în domeniul concepțiilor despre istorie și societate. Dacă explicarea naturii va rămâne exclusiv pe seama rațiunii științifice, istoria și societatea vor mai oferi un loc de refugiu pentru explicațiile de tip mitic. Așa se vor petrece lucrurile și la începutul secolului al XX-lea când se poate asista la o puternică izbucnire a mitului sub forma doctrinei național-socialiste a hitlerismului. Reînvierea miturilor politice în secolul al XX-lea pune în evidență o sincopă în vigilența sistemului critic al rațiunii și, pentru ca situația să nu se repete, este necesar nu doar un apel mai hotărât la rațiune dar și o studiere cu atenție a originii „structurii”, metodelor și tehnicilor de funcționare a miturilor politice. „Cultura umană – își încheie E. Cassirer *Mitul statului* – ar putea fi descrisă prin cuvintele acestei legende babiloniene. Ea nu s-a putut naște până nu s-au risipit negurile mitului. Însă, monștrii mitici nu au fost definitiv învinși. Ei au fost folosiți la crearea unui nou univers și mai supraviețuiesc încă în această lume. Puterea mitului a fost ținută în frâu și îngenucheată de către forțele superioare. Și câtă vreme aceste forțe intelectuale, etice și artistice sunt vii, mitul este împlânzit și încătușat. Dar în clipa în care încep să-și piardă puterea, ajungem în haos. Gândirea mitică începe apoi să reînvie ca să invadeze întreaga viață culturală și socială a omului.”¹

* * *

Din punct de vedere al unei tratări istorice, problema relației dintre mit și rațiune va fi atacată de către E. Cassirer în *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, text scris pentru *Lehrbuch der Philosophie* sub îngrijirea lui Max Dessoir și apărut în *Die Geschichte der antiken Philosophie* (Berlin, Ullstein, 1925, pp. 7–139). Cassirer nu poate ocoli problema fundamentală, din punct de

¹ E. Cassirer, *Mitul statului*, ed. cit., p. 364.

vedere istoric, a nașterii filosofiei grecești pe care, în termeni impuși de marea tradiție a istoriei filosofiei grecești, o vede ca pe o problemă a relației dintre mit și logos. Este încă un prilej pentru marele filosof de a da curs liber opțiunii sale în favoarea rațiunii. Unghiul de vedere din care este abordată evoluția gândirii grecești este acela al logოსului care pe parcursul istoriei acesteia se caută pe sine, a logოსului care se sporește singur pe sine prin cunoaștere, cum sună un fragment rămas din Heraclit (frag. 115). Lui Cassirer nu-i scapă din vedere caracterul complex și contradictoriu al relației dintre mit și rațiune, punând în evidență împrumuturile pe care, fiind încă prea slabă la aceste începuturi istorice ale sale, rațiunea trebuie să le opereze din patrimoniul gândirii mitice. La granița, încă atât de fragilă și de mobilă, dintre mit și logos se află conceptul de *η αρχη*, primul concept propriu-zis logic al gândirii filosofice grecești. Acesta înseamnă repunerea în discuție a unei preocupări a conștiinței mitice, care se întoarce la căutarea originilor ultime și care, în cadrul noului context al gândirii filosofice, primește o formă precisă datorită căreia vechea fabulă genealogică este înlocuită prin explicația științifică de factură cauzală. Acesta constituie momentul decisiv al victoriei rațiunii în istorie care își impune pentru secole tipul, modul său de a proceda. Însușit de științele moderne ale naturii, acesta va transforma rațiunea propriu-zisă în rațiune științifică.¹

Fără a neglija progresele înregistrate între timp, prin contribuțiile aduse de diferitele școli de cercetare a mitului, E. Cassirer preferă concepția devenită clasică a opoziției dintre mit și rațiune, care a cunoscut suprema sa manifestare în corpul științei. Filosoful nu va pregeta să facă în termeni entuziaști elogiul științei ca supremă forță a lumii moderne, cea care a determinat hotărâtor și definitiv chiar fizionomia spirituală a lumii moderne. „Știința este ultimul pas în dezvoltarea intelectuală a omului și ea poate fi privită ca realizarea cea mai înaltă și cea mai caracteristică a culturii umane... Nu există o altă putere în lumea noastră modernă care să poată fi comparată cu aceea a gândirii științifice. Ea este considerată a fi apogeul și desăvârșirea tuturor activităților omenești, ultimul capitol în istoria omenirii și subiectul cel mai important al unei filosofii a omului.”² Dar, pe parcursul dezvoltărilor sale ideatice, Cassirer va sublinia constant, de câte ori i se va ivi ocazia, rezistența mitului în fața rațiunii. Mitul constituie un produs al puterilor

¹ E. Cassirer, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, în Max Dessoir, *Die geschichte der Philosophie*, Fourier Verlag, Woestladen, 1925, pp. 12–13.

² E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, trad. Constantin Cosman, Editura Humanitas, București, 1994, p. 286.

creatoare ale spiritului omenesc care nu poartă însă amprenta rațiunii, dimpotrivă, este chiar refractar rațiunii. În locul unei confruntări deschise cu rațiunea care i se opune, mitul preferă o tehnică derutantă a fugii și ascunderii în diferite alte colțuri ale conștiinței, neatinse de luminile rațiunii. Ca atare, lasă să se înțeleagă Cassirer, mitul va fi tot mai precis delimitat de rațiune și, în cele din urmă, va trebui să se retragă învins de către aceasta. „Dintre toate fenomenele culturii umane, mitul și religia sunt cele mai refractare la o simplă analiză logică. Mitul pare să fie, la prima privire, doar un haos, o masă informă de idei incoerente. A căuta «rațiuni» ale acestor idei pare să fie zadarnic și inutil.”¹ În fond, E. Cassirer ilustrează o concepție de factură iluministă despre mit și relația sa cu rațiunea, în care rațiunea se caracterizează ca principalul factor al progresului uman ce restrânge, permanent și progresiv, zona de obscuritate întreținută de mit.

* * *

Adversitatea declarată, asumată deschis față de puterea distructivă a unei resurecții a mitului, înțelegerea clară a acestui fapt, îl împing pe E. Cassirer în direcția care va face din el un adevărat iluminist. Pe acest motiv, consideră același Pierre Quillet, *Filosofia Luminilor*, „nu este în viața lui Cassirer o carte oarecare... Cassirer este un *Aufklärer*. Mai mult decât perspicacitatea analistului, ceea ce îl leagă de secolul al XVIII-lea este o adevărată comunitate de gândire.”² Prin mai multe fire, subiectul cărții se leagă, cum ușor se poate observa, de situația social-politică creată în Germania prin venirea la putere a lui Hitler și reprezintă replica unui mare gânditor, de pe pozițiile rațiunii și în numele omului, la barbaria care se va declanșa.

În plină epocă a Luminilor, în eseul său din 1785, *Răspuns la întrebarea: ce este lumina?*, Kant a dat definiția cea mai semnificativă a Iluminismului, pe care o putem găsi în epocă: „Lumina – scrie aici Kant – este ieșirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuși. Starea de minorat este neputința de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci tu însuși vinovat de această stare atunci când cauza ei nu se află într-o lipsă a inteligenței, ci în lipsa fermității și a curajului de a te sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude!* Ai curajul să te servești de propria minte! este, prin urmare, deviza luminării.”³ Problema esenței

¹ *Ibidem*, p. 104.

² Pierre Quillet, *op.cit.*, p. 22.

³ I. Kant, *Răspuns la întrebarea: ce este lumina?* (5 dec. 1785), în *Filosofia practică a lui Kant* (coord. Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul), trad. D. Flonta, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 118.

Iluminismului o dată clarificată în acești termeni, îl trimite pe Kant mai departe, la clarificarea problemei privind situația spirituală a propriei sale epoci. „Dacă se va pune, aşadar, acum întrebarea: trăim în prezent într-o epocă luminată? Răspunsul este: nu, dar trăim de bună seamă într-o epocă a luminării. Lipseşte încă foarte mult ca, după cum stau lucrurile astăzi, oamenii, socotiţi în totalitatea lor, să fie deja capabili sau cel puțin să fie făcuţi capabili să se servească singuri şi bine în chestiuni religioase de propria lor minte fără a fi conduşi de altcineva. Avem totuşi indicii clare că acum li se deschide drumul pentru a răzbi liber într-acolo şi că piedicile în calea luminării generale sau a ieşirii din starea de minorat de care se fac ei înşişi vinovaţi, se împrăstie încetul cu încetul. În acest sens, epoca noastră este epoca luminării sau veacul lui Frederic.”¹ Introducerea distincţiei dintre „epocă luminată” (*aufgeklärte Zeit*) şi „epocă a luminării” (*Zeit der Aufklärung*) îi permite lui Kant să avanseze o concepţie dinamică, procesuală a *Aufklärung*-ului. Iluminismul nu este realitatea perfectă a domniei depline a raţiunii care îl aşteaptă pe om undeva la sfârşitul drumului său istoric, stare care ar urma să se instaureze cândva într-un fel de regiuni de paradis terestru. Pentru Kant, Iluminismul se defineşte ca procesualitatea istorică însăşi care, în mersul ei permanent înainte, se apropie treptat de luarea în stăpânire a propriei sale esenţe raţionale. Iluminismul nu înseamnă, în primă linie, o realitate, împlinire sau satisfacere pentru că aceasta ar anula imediat ceea ce constituie esenţa sa, efortul în năzuinţa către domnia absolută a raţiunii în istorie. De aceea, pentru Kant, Iluminismul se poate determina ca un program infinit, un efort continuu de progres pe care omenirea nu poate să-l abandoneze fără ca acesta să înceteze a mai fi el însuşi. E. Cassirer preia această sugestie atât de fertilă şi deschizătoare de drumuri a definiţiei kantiene a *Aufklärung*-ului. Prin ideea Iluminismului ca program infinit, el îi va sublinia, în acelaşi timp, actualitatea în orice timp şi loc în care drepturile raţiunii sunt încălcate.

* * *

Ca reprezentant al şcolii neokantiene, E. Cassirer a preluat mesajul filosofic kantian al revoluţiei sau răsturnării copernicane care aşeza raţiunea umană în centrul solar al sistemului cunoaşterii. În această perspectivă, într-un mod aproape paradoxal, obiectivitatea cunoştinţelor se fundamentează pe subiectivitatea depozitară a formelor apriorice ale cunoaşterii, conform cărora un obiect oarecare se poate constitui în obiect propriu-zis al cunoaşterii. Dar tot din kantianism,

¹ *Ibidem*, p. 122.

E. Cassirer putea să extragă și ideea directoare capabilă să fundamenteze activitatea sa de istoric al filosofiei. În capitolul al patrulea din „Metodologia transcendențială” a *Criticii rațiunii pure*, Kant tratează într-un mod extrem de concentrat despre „Istoria rațiunii pure”. Se găsește aici îndemnul rodnic pentru cercetare, de a proceda conform unei metode sistematice în vederea reconstituirii unui posibil traseu istoric al cunoașterii. „În ce-i privește pe cei ce urmează o metodă «științifică» – scrie Kant – ei au aici alegerea de a proceda sau «dogmatic», sau «sceptic», în toate cazurile însă ei au obligația să procedeze «sistematic». Numind aici pe celebrul Wolff, ca reprezentant al primului procedeu și pe David Hume, ca reprezentant al celui de-al doilea, mă pot dispensa în ce privește scopul meu actual, de a numi pe ceilalți. Numai calea critică mai rămâne deschisă. Dacă cititorul a avut bunăvoința și răbdarea s-o parcurgă în societatea mea, el poate judeca acum dacă nu cumva, în caz că i-ar place să și dea contribuția lui, pentru a face din această cărare o cale regală, s-ar putea atinge încă înainte de sfârșitul acestui secol ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume de a aduce rațiunea omenească la satisfacție deplină în ceea ce a preocupat totdeauna însă, fără succes până acum, setea ei de cunoaștere.”¹ Incompatibilitatea dintre criticism, căruia i s-a reproșat lipsa unei preocupări reale pentru compartimentul istoric al conștiinței omenești, și ideea de dezvoltare istorică pare surmontată. Kant vorbește despre niște progrese reale ale cunoașterii care se pot realiza în virtutea aplicării metodei critice, într-un timp foarte rapid, până la sfârșitul secolului – al secolului al XVIII-lea – ceea ce dovedește adeziunea criticismului la una din marile idei ale epocii Luminilor, aceea de progres. Posibilitatea unei treceri în revistă istorice a progreselor înregistrate de rațiune este teoretic fundamentată.

Programul unei vaste întreprinderi istorice, astfel inspirat de Kant ca istoric al rațiunii, nu pare să fie străin de intențiile lui E. Cassirer ca istoric al filosofiei. Apărută în 1932, *Filosofia Luminilor* vine în urma altor importante lucrări istorico-filosofice cum sunt: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (*Individ și cosmos în filosofia Renașterii*) apărută în 1927 și *Die platonische Renaissance in England* (*Renașterea platoniciană în Anglia*), apărută în același an, 1932. Dacă la acestea mai adăugăm și *Kants Leben und Lehre* (*Viața și filosofia lui Kant*), apărută mai devreme, în 1918, se conturează clar intenția de a trasa o vastă frescă a progresului spiritului uman în epoca modernă care, debutând cu Renașterea și trecând printr-un moment important al ei, Iluminismul, se încunează cu marea creație a criticismului lui Kant. Sarcina pe care Cassirer pare să

¹ Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 632.

și-o fi asumat în deplină cunoștință de cauză este de a reface istoria rațiunii, potrivit îndemnului kantian, din singura perspectivă cu putință, a metodei critice, care a izbutit să-și taie o cale de mijloc între dogmatism și scepticism. Cu aceasta, s-a intuit corect un caracter al rațiunii iluministe dezbătut pe larg în capitolul al cincilea privind „Cucerirea lumii istorice” din *Filosofia Luminilor*. Raționalismul iluminist se înrădăcește în tradiția carteziană, prin care gândirea modernă debutează ca având prima sa certitudine în afirmarea orgolioasă a Eului ca ființă rațională indubitabilă. Dar, rațiunea la care se referă Descartes este una a cărei perfecțiune este dată de la început și ea nu rezultă din vreo devenire istorică. De altfel, fiind dată ca perfectă de la început, rațiunea carteziană anulează în perfecțiunea sa orice istorie înțeleasă ca progres sau evoluție. Ea nu cunoaște nici trecut și nici prezent, ci este imobilizată într-un prezent fără istorie ca ființa eleată. Iluminismul, motivat social-politic de imperativul înfăptuirii Revoluției ca ultimul episod practic din istoria rațiunii moderne, va asocia ideii de rațiune pe aceea de progres.

Filosofia Luminilor oferă exemplul concret al punerii în operă a metodei istorico-filosofice propriie cercetărilor lui E. Cassirer. Lucrarea se bazează pe o mare audiție ce face din autor un cunoscător temeinic, la sursă, al obiectului său de studiu, secolul al XVIII-lea și viața sa filosofică. Totuși, cartea nu-și sufocă cititorul prin mulțimea detaliilor, prin invocarea unei mase uriașe de amănunte care să-i justifice analizele. Deși pe parcursul cărții sale, E. Cassirer face efortul de a îmbrățișa viața spirituală a secolului al XVIII-lea în întreaga amploare a domeniilor sale – concepțiile despre natură și științele naturii (capitolul al doilea), psihologie și teoria cunoașterii (capitolul al treilea), religie (capitolul al patrulea), istorie (capitolul al cincilea), drept, stat, societate (capitolul al șaselea), estetică (capitolul al șaptelea) – ambiția acesteia nu constă în realizarea unei expuneri căreia să nu-i scape nici un fapt. Miza cărții trece dincolo de erudiția istorică, savantă propriu-zisă și este propriu-zis filosofică. Deasupra mulțimii faptelor, E. Cassirer face efortul de a degaja „spiritul comun” al acestora, o idee scoasă din patrimoniul cel mai valoros al idealismului german, apropiată de acel *Zeitgeist* hegelian, ca adevărat obiectiv al cercetării istorice. De altfel, Primul capitol își propune chiar sarcina de a descrie „spiritul secolului Luminilor”. „Scrierea de față – va preciza E. Cassirer în *Cuvânt înainte* – vrea să fie mai puțin și în același timp mai mult decât o monografie despre filosofia Luminilor”; aceasta în sensul că ea nu își va asuma sarcina, și dificilă și neplăcută, de a-l scufunda pe cititor într-un ocean de detalii care, prin caracterul lor exhaustiv, să-i întunece imaginea asupra întregului mișcării ca atare. În locul extensiunii, cercetarea întreprinsă de E. Cassirer va opta pentru desfășurarea ei pe dimensiunea intensiunii. „Ceea ce s-a avut în vedere aici, – mărturisește autorul în același loc – nu a fost elaborarea unui raport pur epic despre

cursul, dezvoltarea și destinul filosofiei Luminilor. Mai mult, a fost vorba despre surprinderea mișcării interne ce s-a desăvârșit în cadrul acesteia și, în aceeași măsură, de a face vizibile acțiunile dramatice ale gândirii sale. Farmecul și valoarea sistematică, proprii filosofiei Luminilor constau în această mișcare; în energia și pasiunea pentru gândire pe care ea o pune în toate problemele sale particulare. Văzută din această perspectivă, multe dintre elementele sale converg către o unitate de sens, unitate ce scapă unui mod de abordare care privește rezultatele sale ca fiind contradictorii sau ca fiind un eclecticism de motive ideatice eterogene. Dacă dorim să surprindem sensul ei istoric real, atunci tensiunile și soluțiile sale, îndoielile și deciziile, scepticismul și credința sa nezdruclinată trebuie să fie văzute și interpretate dintr-un singur punct central.“

* * *

Filosofia Luminilor este capodopera activității de istoric al filosofiei a lui Ernst Cassirer, în care cititorul poate găsi întrunite toate calitățile de cercetător și scriitor ale acestuia. Traducerea în românește a acestei lucrări reprezintă un eveniment editorial care trebuie salutat ca atare. Cititorii care vor lua în mână această carte și vor avea răbdarea și curiozitatea de a parcurge până la capăt paginile sale, o vor închide cu satisfacția de a se fi întâlnit cu o adevărată lucrare de maestru, ale cărei prime impresii, o dată consolidate, cu greu se vor mai putea șterge.

Vasile Muscă

Cuprins

<i>Tabel cronologic</i>	5
<i>Nota traducătorului</i>	7
<i>Cuvânt înainte</i>	11
PRIMUL CAPITOL	
Modul de gândire în epoca Luminilor	19
CAPITOLUL AL DOILEA	
Natură și cunoașterea naturii în accepția filosofiei Luminilor	49
CAPITOLUL AL TREILEA	
Psihologie și teoria cunoașterii	97
CAPITOLUL AL PATRULEA	
Ideea de religie	133
Dogma păcatului originar și problema teodiceei	135
Ideea de toleranță și bazele „religiei naturale”	157
Religie și istorie	176
CAPITOLUL AL CINCILEA	
Cucerirea lumii istorice	189
CAPITOLUL AL ȘASELEA	
Drept, stat și societate	223
Ideea de drept și principiul drepturilor inalienabile	223
Conceptul de contract și metodologia științelor sociale	241
CAPITOLUL AL ȘAPTELEA	
Problema esteticii	261
„Epoca criticii”	261
Estetica clasicistă și problema obiectivității frumosului	264
Problema gustului și cotitura spre subiectivism	281
Estetica intuiției și problema geniului	294
Intellect și imaginație, Gottsched și elvețienii	310
Bazele esteticii sistematice. Baumgarten	316
<i>Postfață</i> de Vasile Muscă	337

În aceeași colecție au apărut:

Denis Diderot, *Călugărița*

Denis Diderot, *Jacques Fatalistul și stăpînul său*

Jean-Jacques Rousseau, *Visările unui hoinar singuratic*

În curs de apariție:

Denis Diderot, *Bijuteriile indiscrete*

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 2511.1-171.1 ROL, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.

Editura Paralela 45

Pitești: 0300, str. Frații Golești 128-130;

tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;

e-mail: redactie@edituraparelela45.ro; comenzi@edituraparelela45.ro

București: Sector 4, b-dul Gheorghe Șincai, nr. 14, bl. 11, sc. 1, et. 6, ap. 21;

tel./fax: (021)330.73.09; e-mail: bucuresti@edituraparelela45.ro

Brașov: 2200, str. Hărmanului, nr. 21, bl. 31, sc. D, et. III, ap. 14;

tel./fax: (0268)33.36.01; e-mail: ep45@deltanet.ro

Cluj-Napoca: 3400, str. Ion Popescu-Voitești 1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43;

tel./fax: (0264)43.40.31 e-mail: ep45cj@rdslink.ro

Oradea: 3700, str. Rimanoczy Kalman 16;

tel./fax: (0259)12.79.13; (0259)13.09.06

Moștenirea iluministă e mai complexă decât pare; ea nu se reduce la dictatul rațiunii și nici, cu atât mai puțin, la instrumentalizarea acesteia. Respingând colectivitățile gregare și miturile lor, Iluminismul invită mereu la asumarea unei conștiințe individuale din care nu lipsește o dimensiune universalistă. Experiența nu o dată tragică a modernității probează caracterul utopic al reprezentărilor sale (al unora dintre ele în mod special), dar nu face mai puțin necesar ori mai puțin stimulator proiectul iluminist în ansamblul său.

Colecția cu acest titlu își propune să readucă în actualitate texte fundamentale din secolul al XVIII-lea și să le adauge, în timp, cele mai importante exegeze filosofice și critice dedicate Iluminismului în secolul care tocmai s-a încheiat.

MIRCEA MARTIN

ISBN 973-593-826-X



5 948362 010914 >